
ALTE · VOLARE · VOLO



TURGOT

SA VIE ET SA DOCTRINE

PAR

A. MASTIER
[illegible] DE L'ÉCOLE NORMALE, DOCTEUR ÈS LETTRES

PARIS

GUILLAUMIN ET Cie, Libraires-Éditeurs, RUE RICHELIEU, N° 14.
AUG. DURAND, Libraire-Éditeur, RUE DES GRÈS, N° 7.

1862

TURGOT

SA VIE ET SA DOCTRINE.

Saint-Cloud. — Imprimerie de Mme Ve Belin.

TURGOT

SA VIE ET SA DOCTRINE

PAR

A. MASTIER



PARIS

GUILLAUMIN ET Cie, Libraires-Éditeurs, RUE RICHELIEU, N° 14.

AUG. DURAND, Libraire-Éditeur, RUE DES GRÈS, N° 7.

1862

INTRODUCTION.

Le nom de Turgot n'appartient pas seulement à la politique et à l'économie politique, la philosophie peut aussi le revendiquer. Les questions philosophiques ont été pour Turgot, pendant toute la durée de sa vie, à travers les soucis de l'administration et les embarras des affaires, l'objet d'une préoccupation constante. Il a touché à tous les problèmes de la métaphysique, de la morale, de la politique, de l'histoire générale, et sur tous ces sujets il a laissé des idées vraies, des vues originales et profondes. Mais tandis que ses écrits économiques et les actes de son administration ont été déjà étudiés, tandis que la renommée de l'homme d'État et de l'économiste a toujours été grandissant, le philosophe est resté à peu près inconnu. M. Cousin a signalé le

premier ce qu'il y a d'original dans l'article *Existence*, inséré dans l'*Encyclopédie*. Il a appelé l'attention sur une remarquable lettre à Condorcet, dans laquelle l'auteur réfute la morale d'Helvétius. M. Maine de Biran a fait des opinions de Turgot sur le langage une critique qui n'est pas toujours heureuse. L'ensemble de sa philosophie n'a jamais été présenté que d'une manière nécessairement abrégée et presque toujours incomplète dans des dictionnaires biographiques ou encyclopédiques (1). Condorcet a publié, il est vrai, une *Vie de Turgot*, ouvrage assez étendu, et, sur certains points, fort intéressant, où il a pour principal but de faire connaître le philosophe. Mais l'exposition qu'il fait de la doctrine de son ami est incomplète et inexacte. Imbu des idées de son temps, Condorcet n'a point compris tout ce qu'il y a d'élevé et de vraiment nouveau dans cette doctrine. Une exposition critique de la philosophie de Turgot est donc encore à faire. C'est là ce que nous allons tenter.

La philosophie de Turgot est importante à plus d'un titre. Au milieu des doctrines du dernier siècle qui inclinent ou qui aboutissent en général au ma-

(1) Il faut citer parmi les travaux de ce genre la notice de M. E. Daire (Œuvres de Turgot, t. 1, *Collection des principaux économistes*); l'éloge de Turgot, par M. Baudrillart; l'article Turgot, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, par M. F. Riaux; l'article Turgot, dans l'*Encyclopédie nouvelle*, par M. J. Reynaud.

térialisme, c'est-à-dire à cette philosophie dont la conséquence dernière, le résultat pratique est la négation de la loi morale, Turgot représente avec Montesquieu, avec Voltaire, avec Rousseau, et même d'une manière plus complète et plus décidée, cette doctrine plus généreuse et plus vraie qu'on désigne du nom, peut-être un peu vague, de spiritualisme. Sa pensée réunit ce qu'il y a de plus raisonnable et de plus élevé dans les intelligences de son époque; elle y ajoute des éléments nouveaux et personnels; elle en compose un système qui semble le plus haut terme où l'esprit humain soit arrivé en France au XVIII[e] siècle. Turgot nous semble donner la mesure de son siècle en même temps, et par cela même qu'il est sur la limite du nôtre. Si l'on veut juger le XVIII[e] siècle par l'homme qui le représente d'une manière éminente, parce qu'il commence déjà à le dépasser, c'est Turgot qu'il faut étudier.

La philosophie de Turgot est encore importante à un autre point de vue; elle est l'âme de ses réformes administratives et politiques. Dans Turgot les actes ne se séparent pas de la pensée; l'homme ne se partage point; ses principes font en quelque sorte partie de lui-même, ou plutôt sont lui tout entier. Sa conviction est si profonde qu'elle ne permet pas le moindre écart à sa volonté. Sa conduite est toujours la conséquence de ses idées, jamais de ses passions, ou plutôt elle est la conséquence de la passion qui le

domine, l'amour de la vérité et de la justice; de sorte que si l'on veut bien saisir l'esprit de son administration dans la généralité de Limoges, et particulièrement de cette grande réforme économique et politique qu'il a entreprise pendant son ministère, et qui est comme la préface de la Révolution, c'est encore à ses opinions philosophiques qu'il faut recourir.

Enfin, si Turgot n'a pas laissé dans l'histoire de la philosophie une trace profonde, il n'a pas été cependant sans influence sur le mouvement des esprits. Il est le premier qui ait développé le principe de la perfectibilité humaine, qui ait vu dans le progrès incessant des esprits la loi même de l'humanité, et qui ait interprété l'histoire universelle à la lumière de cette théorie. Il a été le maître de Condorcet, et sans lui, l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* n'eût sans doute jamais existé. Par là, Turgot a contribué à établir les principes d'après lesquels nous considérons maintenant le mouvement des choses humaines, et, sur une des questions capitales de la philosophie moderne, nous subissons encore son influence.

Mais avant d'exposer la doctrine de Turgot, il est nécessaire de raconter sa vie, de donner une analyse succincte de ses écrits, afin de montrer le milieu dans lequel son esprit s'est développé, d'indiquer l'origine, la filiation et en quelque sorte l'histoire de ses idées. De plus, Turgot n'est pas seulement un philosophe

spéculatif, c'est aussi un administrateur et un homme d'Etat. Pour connaître complétement sa pensée, il ne faut pas se contenter de l'étudier dans des écrits théoriques, qui ne sont guère que des ébauches de sa jeunesse, et dans des fragments de lettres à ses amis, il faut la chercher dans les mesures politiques et administratives, qui tendaient pour ainsi dire à la réaliser, qui en sont les monuments principaux, les témoins les plus éloquents et l'expression la plus vivante. Nous ne séparerons donc point complétement dans cette étude sur Turgot ce qui est intimement uni, les actes de la pensée, la pratique de la théorie, l'administrateur et l'homme d'Etat du philosophe. Après avoir indiqué les circonstances au milieu desquelles sa doctrine s'est formée, nous suivrons Turgot dans son intendance de Limoges et dans son ministère; nous passerons en revue ses principales réformes et ses projets les plus importants, en cherchant à en faire comprendre l'esprit; puis, dans une seconde partie, nous dégagerons les principes généraux qui ressortent de tous ses écrits et qui ont inspiré tous ses actes, les idées qui, en métaphysique, en morale, en politique et en économie politique, en histoire générale, constituent son système. Enfin, dans une troisième partie, nous discuterons les principaux points de ce système en les comparant aux théories les plus considérables de cette époque.

PREMIÈRE PARTIE.

VIE DE TURGOT.

CHAPITRE I.

JEUNESSE DE TURGOT. — SES PRINCIPAUX ÉCRITS. — SON ADMINISTRATION DANS LA GÉNÉRALITÉ DE LIMOGES.

Premières études de Turgot. — Ses travaux dans la maison de Sorbonne. — *Premier discours sur les avantages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain.* — *Second discours sur les progrès successifs de l'esprit humain.* — Turgot quitte la maison de Sorbonne. — Il est nommé maître des requêtes. — Études sur l'histoire universelle. — *Lettres sur la tolérance.* — *Le Conciliateur.* — Travaux pour l'Encyclopédie. — Relations de Turgot avec Quesnay, Gournay et Voltaire. — Il est nommé intendant de la généralité de Limoges. — Principaux actes, caractère et résultats de son administration. — Différents écrits de Turgot composés durant son séjour à Limoges. — *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses.*

Anne-Robert-Jacques Turgot, baron de l'Aulne, naquit le 10 mai 1727 à Paris. Il était le troisième fils de Michel-Étienne Turgot, qui fut pendant onze ans prévôt des marchands. Sa famille, d'une très-ancienne noblesse de Normandie, et qu'on croit originaire d'Écosse, se distinguait depuis longtemps dans la haute administration. L'énergie, la probité,

le dévouement au bien public semblaient dans cette famille des qualités héréditaires. Le père de Turgot avait encore ajouté au renom de ses ancêtres par le courage et l'habileté qu'il avait montrés durant sa longue prévôté, et surtout par les grands travaux qu'il avait fait exécuter pour l'assainissement et l'embellissement de Paris (1).

Turgot fut destiné par ses parents à l'état ecclésiastique, tandis que ses deux frères devaient suivre l'un la carrière de la magistrature, l'autre celle des armes. Son caractère semblait d'ailleurs indiquer sa vocation et justifiait les vues de ses parents. Turgot était d'une timidité excessive : « Il avait passé son enfance, dit Morellet, presque rebuté, non pas de son père qui était un homme de sens, mais de sa mère qui le trouvait maussade, parce qu'il ne faisait pas la révérence de bonne grâce et qu'il était sauvage et taciturne. Il fuyait la compagnie des gens qui venaient chez elle, et j'ai ouï dire à madame Dupré Saint-Maur, qui voyait madame Turgot, qu'il se cachait quelquefois sous un canapé ou derrière un paravent, d'où on était obligé de le tirer pour le produire (2). »

(1) V. les *Mémoires sur Turgot*, par Dupont de Nemours, Philadelphie, 1783. Ces mémoires forment le premier volume de la première édition des œuvres de Turgot, publiée en 1809. V. aussi la *Vie de Turgot*, de Condorcet, imprimée pour la première fois à Londres en 1786.

(2) Mémoires de Morellet, t. I.

Turgot commença ses études au collége Louis-le-Grand et les acheva au collége du Plessis. Il passa de là au séminaire Saint-Sulpice, puis dans la maison de Sorbonne pour étudier la théologie. Sous un extérieur sauvage il cachait un cœur excellent et une raison précoce. On cite de lui, pendant son séjour au collége Louis-le-Grand, un trait qui, dans l'enfant, annonce déjà l'homme. La petite pension que ses parents mettaient à sa disposition disparaissait très-vite et sans qu'on pût en deviner l'emploi. On s'en inquiéta; il fut surveillé, et l'on découvrit qu'il la distribuait à de pauvres écoliers externes pour acheter des livres (1).

Au collége du Plessis, il rencontra deux maîtres de talent, Guérin et surtout Sigorgne, qui, le premier dans l'université, enseignait la physique de Newton (2).

Turgot saisit avidement cette doctrine et fit aussi quelques progrès dans les mathématiques, pour lesquelles toutefois il n'eut jamais une aptitude véritable. Guérin et Sigorgne étaient les amis autant que les maîtres de Turgot; ils avaient pour lui une affection presque respectueuse qu'ils lui conservèrent toute leur vie. Ce fut à cette époque qu'il connut l'abbé Bon, homme d'une rare énergie et d'un patriotisme antique, admirateur enthousiaste de Fénelon, de

(1) Condorcet, *Vie de Turgot.*

(2) Mémoires de Morellet, t. I.

Vauvenargues, de Voltaire et plus tard de Rousseau. L'abbé Bon ne fut pas sans influence sur Turgot. Dans la maison de Sorbonne, il eut pour condisciples les abbés de Cicé, de Boisgelin, de Véry, Loménie de Brienne et Morellet. Ce dernier nous a laissé sur cette époque de la vie de Turgot, des détails intéressants. « Il annonçait dès lors, nous dit-il, tout ce qu'il déploierait un jour de sagacité, de pénétration, de profondeur. Il était en même temps d'une simplicité d'enfant, qui se conciliait en lui avec une dignité respectée de tous ses camarades et même de ses confrères plus âgés. Sa modestie et sa réserve eussent fait honneur à une jeune fille. Il était impossible de hasarder la plus légère équivoque sur certain sujet sans le faire rougir jusqu'aux yeux, et sans le mettre dans un extrême embarras. Cette réserve ne lui empêchait pas d'avoir la gaieté franche d'un enfant, et de rire aux éclats d'une plaisanterie, d'une pointe, d'une folie. » A une mémoire prodigieuse il joignait les qualités d'esprit les plus opposées : cette pénétration qui fait saisir les rapports les plus délicats et cette étendue qui en lie un grand nombre en corps de système (1).

La maison de Sorbonne, que l'on confond ordinairement et que l'on confondait même alors avec la faculté de théologie, parce que les docteurs de cette faculté s'appelaient généralement docteurs de Sor-

(1) Mémoires de Morellet, t. I.

bonne, même sans appartenir à cette maison, la maison de Sorbonne était le centre d'une société théologique fondée par Robert Sorbon, sous le règne de saint Louis. Elle avait été relevée et dotée par le cardinal de Richelieu. Cent cinquante mille livres de rente, en maisons à Paris, fournissaient à ses dépenses. Elle comprenait environ cent ecclésiastiques, la plupart évêques, vicaires généraux, chanoines, curés de Paris et des principales villes du royaume, et par conséquent ne résidant pas dans la maison. Il y demeurait habituellement vingt-quatre docteurs, dont six professeurs des écoles de Sorbonne, un procureur, un bibliothécaire, et dix à douze bacheliers se préparant à leur licence ou la courant, comme on disait alors, et après leur licence, faisant place à d'autres jeunes gens qui suivaient la même carrière. La maison de Sorbonne, comme l'Oratoire, était uniquement consacrée à l'étude. On n'y faisait point de vœux ; on n'y suivait d'autres exercices religieux que ceux des dimanches et des fêtes, et on y jouissait d'une très-grande liberté (1).

Turgot passa deux années dans la maison de Sorbonne, deux années fécondes. Si l'étude de la théologie développe outre mesure la subtilité de l'esprit, il faut convenir qu'elle lui donne non-seulement de la précision et de la rigueur, mais encore de l'étendue et de l'élévation, en l'occupant des plus grands ob-

(1) Mémoires de Morellet, t. I.

jets, toutes les questions de métaphysique, de morale et même de politique étant discutées dans les livres des théologiens. D'ailleurs, la théologie n'était pas pour Turgot, non plus que pour ses condisciples, l'unique, disons plus, la principale occupation. Dévoré d'une curiosité universelle et doué de cette prodigieuse mémoire dont parle Morellet, il se jetait à la fois dans les études les plus différentes. Les langues anciennes et modernes, la littérature, le droit, la géographie, l'histoire, les sciences exactes l'occupaient en même temps. Outre Locke, Voltaire et Montesquieu, qui étaient pour lui les classiques, il lisait les traités les plus accrédités sur les finances et l'administration (1). Comme ses condisciples partageaient ses goûts et étaient animés de la même ardeur, ils se communiquaient le résultat de leurs méditations et de leurs lectures et agitaient entre eux les plus graves questions. Parfois, les événements du dehors venaient soulever des débats parmi les étudiants en Sorbonne. C'est ainsi que la querelle du parlement et de l'archevêque de Paris, à propos des jansénistes et des billets de confession, vint poser la question de la tolérance religieuse, et amena une discussion approfondie sur ce sujet entre Turgot, Loménie de Brienne et Morellet. « Ceux d'entre nous, dit Morellet, qui avaient le plus de séve ne balançaient pas entre les deux opinions,

(1) Entre autres les *Réflexions sur le commerce et les finances*, de Dutot, et l'*Essai politique sur le commerce*, de Melon.

et, bravant les préjugés de l'école et la fausse politique, se déclaraient pour la tolérance civile en s'efforçant de la distinguer de la tolérance ecclésiastique.

» Par la première, nous entendions la conduite d'un gouvernement qui, faisant abstraction de la vérité et de la fausseté des différentes opinions religieuses, permet à chacune d'enseigner paisiblement ses dogmes et de pratiquer son culte en tout ce qui n'est pas contraire aux principes de la morale publique et au repos des sociétés.

» Par la tolérance ecclésiastique, nous entendions l'indifférence professée entre toutes les religions, l'opinion que toutes sont également bonnes ou également mauvaises. Mais nous prétendions que cette indifférence et cette opinion antireligieuse n'étaient nullement liées avec les principes de la tolérance civile; que le souverain et tous les magistrats peuvent être parfaitement convaincus que la religion chrétienne et catholique est la seule vraie, que hors de l'Église il n'y a point de salut, et cependant tolérer civilement toutes les sectes possibles, leur laisser exercer leur culte publiquement, les admettre même aux magistratures et aux emplois, en un mot, ne mettre aucune différence entre un janséniste, un luthérien, un calviniste, un juif même et un catholique, pour tous les avantages et devoirs, et charges et effets purement civils de la société. Nous ne cachions pas, ajoute Morellet, cette doctrine raisonnable, car nous

l'établissions jusque dans nos thèses, non sans quelques résistances ou improbations des vieux docteurs, mais sans inconvénient pour nous-mêmes (1). »

Ces principes devaient être développés quelques années plus tard dans un ouvrage dont nous aurons à parler, le *Conciliateur* (2).

Il nous reste plusieurs écrits composés par Turgot dans la maison de Sorbonne, et même un peu avant, durant son séjour au séminaire Saint-Sulpice. Ils témoignent de l'activité de son esprit, de la sûreté de son jugement, de l'étendue de ses connaissances, et portent tous l'empreinte d'une pensée puissante et originale. Le premier de ces écrits est de l'année 1748. C'est une réfutation de la double hypothèse par laquelle Buffon prétendait expliquer l'origine des planètes et l'arrangement des parties qui composent le globe terrestre. L'auteur avait lu quelques extraits de sa théorie de la terre à l'Académie et à quelques-uns de ses amis (3). Turgot en ayant eu connaissance, fut frappé de la faiblesse de ces pré-

(1) Mémoires de Morellet, t. I.

(2) La même doctrine a été développée avec une netteté remarquable par M. J. Simon. Voy. *la Liberté de conscience*, p. 15 et suiv.

(3) On sait que Buffon rend compte de l'origine des planètes, en supposant qu'une comète est autrefois tombée sur le soleil, et en a détaché de grosses masses de matière en fusion, lesquelles se sont arrondies par l'attraction mutuelle de leurs parties, et ont été projetées à des distances différentes en raison de leur masse et de la force de l'impulsion primitive. Quant à l'arrangement actuel du globe, Buffon l'attribue au flux et reflux de la mer combiné avec le mouvement

tendues explications, qui étaient en contradiction avec la grande découverte de la gravitation universelle. Il écrivit à Buffon une lettre anonyme où l'on trouve une connaissance approfondie de la physique de Newton et qui contient déjà les principales objections dirigées depuis contre le système de l'illustre naturaliste.

L'année suivante, 1749, il adressait à son condisciple, l'abbé de Cicé, une lettre plus remarquable encore, et sur un sujet tout différent, le papier-monnaie. Nous n'en avons qu'un fragment. Turgot, dans cette lettre, soutient, contre l'abbé Terrasson, que la monnaie n'est point un signe adopté pour la transmission des richesses, mais une véritable richesse, une marchandise servant de commune mesure à toutes les autres; qu'en sa qualité de marchandise, la monnaie est la propriété des particuliers et non de l'État; enfin, que le crédit suppose la monnaie, comme la monnaie suppose les autres denrées. Ces idées étaient alors très-nouvelles, et la lettre à l'abbé de Cicé est une date dans l'histoire de l'économie politique (1).

diurne de la terre sur son centre. En vertu de ce double mouvement, la mer doit toujours, suivant lui, déposer sur ses rivages, du côté de l'Orient, les terres qu'elle enlève du côté de l'Occident. C'est ainsi qu'elle a pu élever les plus hautes montagnes.

(1) V. dans le tome Ier de la *Collection des principaux économistes*, les lettres de l'abbé Terrasson, sur les rentes constituées, la monnaie et le crédit.

Ces lettres avaient été publiées vers le commencement de l'année

A l'année 1750, il faut rapporter, suivant Dupont de Nemours, deux morceaux sur la métaphysique : 1° Des *Remarques critiques* sur un écrit de Maupertuis intitulé : *Réflexions sur l'origine du langage et la signification des mots ;* 2° deux *Lettres sur le système de Berkeley.*

Les *Réflexions sur l'origine des langues et la signification des mots* forment un petit ouvrage écrit avec précision et clarté, mais avec cette clarté apparente que l'on obtient en écartant les difficultés et les points obscurs d'une question compliquée. A l'occasion de l'origine du langage, qu'il regarde comme un produit réfléchi et purement artificiel de l'activité humaine, l'auteur développe les principes d'un scepticisme poussé jusqu'à ses dernières limites. Il nie non-seulement la réalité objective de nos perceptions sensibles, mais encore la valeur des connaissances que nous devons à la mémoire, et pro-

1720, pour ramener au système de Law la confiance du public qui s'éloignait. Terrasson prétendait que la monnaie n'est qu'un signe adopté pour la transmission des richesses ; que la nature de ce signe est indifférente ; que la monnaie appartient à l'Etat et non aux particuliers ; que le prince pourrait retirer les monnaies d'or et d'argent, les remplacer par des billets, et exempter son peuple d'impôts par des émissions périodiques de papier-monnaie. Le fond de la doctrine de Terrasson était généralement accepté à l'époque où Turgot la réfute. Melon et Dutot avaient adopté ses idées et souvent même ses expressions ; et en 1748, Montesquieu définissait la monnaie dans l'*Esprit des lois* (liv. XXII, ch. 2) : « un signe qui représente la valeur de toutes les marchandises. »

fesse le nominalisme le plus complet (1). Turgot réfute une à une toutes les fausses assertions de Maupertuis, toujours avec justesse, souvent avec profondeur, et en se fondant sur une philosophie toute différente (2).

Dans ses *Lettres sur le système de Berkeley*, Turgot ne suit plus son auteur pas à pas; il ne signale pas non plus le fait dénaturé par lui, l'erreur fondamentale qui est la cause de toutes ses erreurs, savoir la confusion de la sensation et de la perception. Il se borne à montrer les contradictions du système de l'évêque de Cloyne, et à indiquer le principe d'une démonstration nouvelle de la réalité des objets extérieurs. Ces lettres contiennent déjà les principales idées de sa métaphysique.

En 1749, Turgot avait été élu prieur de la Sorbonne. C'était, suivant Condorcet, une sorte de dignité que les docteurs de la maison conféraient ordinairement à celui des bacheliers dont la famille avait le plus d'éclat et de crédit. Un des devoirs de cette charge consistait à prononcer deux discours en latin, l'un à l'ouverture, l'autre à la clôture des thèses de

(1) V. sur la Philosophie de Maupertuis le mémoire lu par M. Damiron à l'Académie des sciences morales et politiques.

(2) L'ouvrage de Maupertuis et les observations de Turgot ont été examinés par Maine de Biran, qui, tout en émettant des principes plus justes que Turgot sur l'origine des idées, n'a point une théorie aussi vraie que la sienne sur l'origine du langage. V. les œuvres de M. de Biran, t. II, p. 319 et suiv.

théologie. Dupont de Nemours nous a conservé deux versions françaises des discours prononcés par Turgot.

Le premier de ces discours expose les *avantages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain.* L'exorde, que Dupont de Nemours a supprimé, d'après l'avis de plusieurs amis de Turgot, était dirigé contre ceux qui pensent que le christianisme n'est utile que pour l'autre vie. L'origine de la pensée de Turgot est facile à découvrir ; c'est évidemment cette phrase célèbre de l'*Esprit des lois,* qui venait de paraître : « Chose admirable, la religion chrétienne, qui semble n'avoir d'autre but que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci. » Mais Turgot développe ce que Montesquieu n'a fait qu'indiquer. Il montre l'influence du christianisme sur le perfectionnement de l'individu et le progrès des institutions politiques. On sent dans ce discours, sous la forme nécessairement un peu artificielle commandée par les circonstances, quelque chose de pénétrant et d'éminemment personnel.

Le second discours a une valeur incontestée. C'est une œuvre véritablement nouvelle. Il a pour objet les *progrès successifs de l'esprit humain.* Turgot esquisse à grands traits l'histoire de la civilisation depuis l'Asie, qui en est le berceau, jusqu'au siècle de Louis XIV, et, à travers la suite des faits historiques,

il cherche à faire saisir, comme il le dit lui-même, le fil des progrès de l'esprit humain, à indiquer l'origine, les accroissements, les révolutions des sciences et des arts. On est frappé de tout ce que contient ce discours d'érudition solide, de vues originales et vraies. A l'occasion des colonies grecques, Turgot prédisait, vingt-six ans avant l'événement, la révolution qui devait donner naissance aux États-Unis d'Amérique. « Les colonies, disait-il, sont comme les fruits qui ne tiennent à l'arbre que jusqu'à leur maturité; devenues suffisantes à elles-mêmes, elles firent ce que fit Carthage, ce que fera un jour l'Amérique. »

Les différents morceaux que nous venons de citer suffisent pour donner une idée de l'activité de Turgot et de la variété de ses études. Plusieurs des écrits qu'il composa alors sont aujourd'hui perdus. Dupont de Nemours cite trois fragments d'un traité sur l'existence de Dieu, trouvés dans ses papiers, et qui ne nous sont point parvenus, ainsi que plusieurs dissertations théologiques. En 1748, l'académie de Soissons ayant proposé un prix sur la question suivante : *Quelles peuvent être, dans tous les temps, les causes de la décadence des arts et des lumières dans les sciences?* Turgot entreprit de concourir; mais ayant appris que l'abbé Bon avait le même dessein, il renonça à son idée et communiqua à son ami son plan et quelques fragments déjà composés.

Il travaillait aussi à un dictionnaire de la langue latine rapportée à ses origines avec ses composés et ses dérivés. Il avait rassemblé à cette occasion un grand nombre d'étymologies qu'il avait discutées ou découvertes. Sa passion pour les lettres et les sciences, jointe à cette confiance qu'inspire la jeunesse à une nature généreuse, lui faisait concevoir assez de projets pour occuper la vie de plusieurs hommes. On a trouvé, écrite de sa main, la liste d'une multitude d'ouvrages qu'il comptait faire. Elle contient les titres d'une longue suite de traités sur la métaphysique, les langues, les sciences, l'histoire, la morale, la politique, la législation, les principes de l'administration. A cela il faut ajouter des poëmes et des traductions d'auteurs anciens ou étrangers, entre autres d'Ossian, de Gesner, de Klopstock. Parmi les poëmes qu'il avait dessein d'entreprendre, il y en a deux qui rappellent involontairement les noms de Saint-Lambert et de Voltaire, un poëme sur les saisons et un poëme sur la loi naturelle. De tous ces ouvrages Turgot en a fait ou commencé quinze (1).

La vieille Sorbonne n'était plus vers 1750 le sanctuaire de la foi. L'esprit du temps y avait pénétré. La plupart des jeunes étudiants étaient quelque peu philosophes, c'est-à-dire quelque peu incrédules, et ne lisaient point impunément Montesquieu et Voltaire. Les

(1) V. Dupont de Nemours, *Mémoires sur Turgot.*

principes de Turgot ne lui permettaient plus de se consacrer à l'état ecclésiastique; aussi avait-il pris la résolution de s'y soustraire, et depuis quelque temps il avait joint à toutes ses études celle du droit, dans l'intention d'entrer dans la magistrature. Après deux ans de séjour dans la maison de Sorbonne, il crut le moment venu de faire connaître sa résolution; il obtint l'agrément de sa famille et quitta pour toujours l'habit ecclésiastique.

La résolution de Turgot, approuvée de ses parents, ne le fut pas de ses condisciples. A ce sujet Dupont de Nemours nous rapporte une anecdote assez piquante. Les amis de Turgot, voulant le détourner dans son intérêt de sa détermination, lui demandèrent un rendez-vous dans sa chambre. Voici, suivant l'auteur que nous avons cité, la conversation qui eut lieu entre l'aîné des abbés de Cicé, parlant au nom de tous, et Turgot : « Nous sommes unanimes à penser que tu veux faire une action tout à fait contraire à ton intérêt et au grand sens qui te distingue. Tu es un cadet de Normandie, et conséquemment tu es pauvre. La magistrature exige une certaine aisance sans laquelle elle perd même de sa considération, et ne peut obtenir aucun avancement. Ton père a joui d'une grande renommée; tes parents ont du crédit, et en ne sortant point de la carrière où ils t'ont placé, tu es assuré d'avoir d'excellentes abbayes et d'être évêque de bonne heure. Il sera même facile à ta famille de te

procurer un évêché de Languedoc, de Provence ou de Bretagne. Alors tu pourras réaliser tes beaux rêves d'administration, et sans cesser d'être homme d'Eglise, tu seras homme d'Etat à ton loisir : tu pourras faire toutes sortes de biens à tes administrés. Jette les yeux sur cette perspective. Vois qu'il ne tient qu'à toi de te rendre très-utile à ton pays, d'acquérir une haute réputation et peut-être de te frayer le chemin au ministère. Au lieu que si toi-même tu te fermes la porte, si tu romps la planche qui est sous tes pieds, tu seras borné à juger des procès; tu faneras, tu épuiseras à discuter de petites affaires privées, ton génie propre aux plus importantes affaires publiques. »

Turgot répondit : « Mes chers amis, je suis extrêmement touché du zèle que vous me témoignez, et plus ému que je ne puis l'exprimer du sentiment qui le dicte. Il y a beaucoup de vrai dans vos observations. Prenez pour vous le conseil que vous me donnez, puisque vous pouvez le suivre. Quoique je vous aime, je ne conçois pas entièrement comment vous êtes faits. Quant à moi, il m'est impossible de me dévouer à porter toute ma vie un masque sur le visage (1). »

La carrière enviée par Turgot c'était, comme on vient de le voir, la magistrature et l'administration où semblait l'entraîner une vocation naturelle, autant

(1) Dupont de Nemours, *Mémoires sur Turgot.*

que les traditions de la famille. Pour arriver aux intendances, il fallait passer par le parlement, car un intendant n'était qu'un maître des requêtes chargé de l'administration d'une généralité. Turgot fut nommé conseiller substitut du procureur général le 5 janvier 1752; à la fin de la même année (30 décembre 1752), il fut reçu conseiller au parlement, et enfin il obtint le titre de maître des requêtes le 28 mars 1753.

On cite de Turgot, dans ses fonctions de maître des requêtes, un trait d'une rare délicatesse. Il avait été chargé de l'examen d'une affaire dans laquelle un employé aux finances était sous le coup d'une grave accusation. Persuadé que cet homme était coupable, il ne se pressait point de remplir un devoir pénible. Cependant après de longs délais, ayant pris connaissance des pièces, il y trouva la preuve de l'innocence de l'accusé. Il se crut dès lors obligé de réparer le tort que son retard lui avait causé; il s'enquit de la somme d'appointements dont il avait été privé pendant la durée du procès, et la lui fit remettre, en lui faisant déclarer que c'était là un acte non de générosité mais de justice (1).

Vers la même époque, la compagnie dont Turgot faisait partie eut à subir un de ces exils alors si fréquents. On forma une chambre royale pour rendre

(1) Condorcet, *Vie de Turgot.*

la justice en l'absence des magistrats. Turgot crut devoir se séparer du plus grand nombre de ses collègues; il prit le parti de la cour, et entra dans la chambre royale. Cette conduite ne lui était pas dictée par son ambition; en la suivant, il ne faisait qu'obéir à sa conscience. Le rôle politique du parlement lui semblait une usurpation. L'esprit de ce corps avec ses petites passions, les préjugés des magistrats, leur haine pour les philosophes, leur ignorance grossière dans les questions de finances et dans les questions religieuses lui inspiraient une sorte de mépris pour sa compagnie. Interrompre le cours de la justice pour se livrer à une puérile opposition, lui semblait dans cette occasion une révolte criminelle; aussi n'hésita-t-il pas à accomplir ce qu'il regardait comme un devoir, à braver l'impopularité qui s'attachait aux magistrats fidèles, et, ce qui était plus grave, à encourir les rancunes des magistrats exilés, qui devaient recouvrer toute leur puissance après un exil qu'on savait passager (1).

Tout le temps que lui laissait son service de maître des requêtes, Turgot l'employait aux sciences, aux lettres, à la philosophie. Il poursuivait les études qu'il avait commencées en Sorbonne. Il s'appliquait de nouveau aux mathématiques, à la physique, à la chimie, à la métaphysique et à l'histoire. Il conti-

(1) Condorcet, *Vie de Turgot.*

nuait ses recherches sur le langage ; et à la connaissance du grec et du latin il joignait celle de l'hébreu. Il étudiait aussi les langues modernes et traduisait des morceaux étendus des principaux auteurs étrangers.

Ses premiers loisirs furent consacrés à des études historiques. Il reprit son discours sur l'histoire universelle, et développa dans deux plans séparés les deux idées qui faisaient le fond de son premier travail. Dans une première esquisse il nous montre le mélange des peuples et la formation des gouvernements (1). Dans une autre, dont nous n'avons pas la fin, il retrace, mais cette fois avec plus de détails et de précision, le progrès de l'esprit humain (2). Il avait fait aussi à la même époque un plan de géographie politique pour un de ses condisciples qui voulait composer un ouvrage sur ce sujet, et qui fut effrayé de la manière étendue dont Turgot entendait qu'il fût traité (3). Il regardait la géographie politique comme le couronnement de l'histoire universelle et comme la base de la politique. Il voulait joindre à ce traité une histoire universelle et une théorie du gouvernement. Dans ces nouveaux travaux historiques on trouve des détails empruntés à Montesquieu, et au *Discours*

(1) Œuvres de Turgot, 2e édition, t. II, p. 628, dans la *Collection des principaux économistes*. Paris, Guillaumin, 1844.

(2) Œuvres de Turgot, t. II, p. 642.

(3) *Ibid.*, t. II, p. 611.

préliminaire de l'Encyclopédie. Mais, comme dans les précédents, il y a des vues personnelles qui ne se trouvent ni dans Montesquieu ni dans d'Alembert. Enfin, il avait écrit quelques pensées qu'il devait employer dans un grand ouvrage sur l'histoire universelle, que les affaires ne lui ont pas permis d'entreprendre sérieusement. Il n'y a pas une de ces pensées qui ne soit remarquable ou par la justesse ou par la profondeur. En voici une qui pourra faire juger des autres : « L'observation par un homme penseur d'un fait qui le frappe et dont il sait tirer des conséquences, est ce qui produit les découvertes; nous appelons la rencontre de ce fait et de cet homme un hasard; il est clair que ces hasards seraient plus fréquents si les hommes étaient plus instruits, si leur raison était plus cultivée (1). »

Nous avons vu par le passage cité des mémoires de Morellet que Turgot avait approfondi, dans la maison de Sorbonne, la question de la tolérance religieuse. La discussion sur ce sujet continua les années suivantes; les misérables querelles qui l'avaient fait naître duraient encore. Turgot entreprit de convertir un de ses anciens condisciples qui était contre la tolérance, et il lui écrivit à ce sujet plu-

(1) V. Œuvres de Turgot, t. II, p. 671, *Pensées et fragments.* Dupont de Nemours a conservé d'autres pensées détachées de Turgot; ce sont 1° *Réflexions sur les langues*, t. II, p. 752; 2° *Observations et pensées diverses*, t. II, p. 777.

sieurs lettres. Deux de ces lettres nous ont été conservées. Dans la première (1), Turgot établit qu'une religion n'a droit, de la part de l'État, qu'à la liberté, pourvu toutefois que son dogme et son culte ne soient pas contraires à l'intérêt de la société; que cependant l'État peut protéger une religion en vue de l'instruction morale de ses membres; que dans ce cas, il doit la choisir, non comme vraie, mais comme utile, et que cette protection doit se borner à assurer la subsistance de ses ministres. Dans la seconde, Turgot remonte aux principes, et montre que soit que l'on fonde le droit sur la force, comme les athées, soit qu'on lui donne pour base l'équité, le respect absolu de la liberté religieuse est dans le premier cas la meilleure politique, dans le second, de la plus stricte justice. Il réfute ensuite toutes les objections que lui pose son contradicteur. Cette lettre est un document important pour étudier la philosophie de Turgot; elle nous fournit beaucoup d'indications précieuses sur des points fondamentaux de sa doctrine. De plus, elle renferme une théorie du droit.

Dans l'intervalle qui sépare les deux lettres que nous venons de citer, parut, en 1754, un petit ouvrage anonyme où la question religieuse est remarquablement traitée, et où les principes sur la tolérance civile et la tolérance ecclésiastique des jeunes étu-

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 675.

diants en Sorbonne sont développés avec une netteté parfaite, c'est le *Conçiliateur,* ou Lettres d'un ecclésiastique à un magistrat sur les affaires présentes (1). On y établit le droit des citoyens à jouir de la tolérance civile pour leurs opinions religieuses; le droit du clergé de repousser par toute la puissance ecclésiastique les erreurs qu'il désapprouve, et enfin les devoirs du prince à l'un et l'autre égard. Le *Conciliateur* fut composé à l'occasion de ces longues querelles dont nous avons déjà parlé entre les évêques et les parlements, au sujet des billets de confession et des refus de sacrements. Il eut, si nous en croyons Dupont de Nemours, un succès inespéré. Le roi le lut et fut persuadé; il ordonna le silence et la querelle s'apaisa. Quel est l'auteur de ce petit écrit? L'abbé Morellet l'attribue à Loménie de Brienne; Dupont dit positivement qu'il est de Turgot. Il est difficile de se prononcer. Ce qui pourrait peut-être tendre à confirmer l'assertion de Morellet, c'est que les mots de *tolérance civile* et de *tolérance ecclésiastique* ne se trouvent point dans ce qui nous reste de Turgot sur le même sujet, ni dans ses deux lettres sur la tolérance, ni dans son mémoire à Louis XVI sur la liberté religieuse. Ajoutons que le style de Turgot est ordinairement moins vif et moins coupé. Nous inclinerions donc à penser que le *Conciliateur* a été rédigé par

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 688.

Loménie de Brienne, mais sur des réflexions faites en commun, comme l'auteur le fait savoir dans le commencement (1), et qu'il a été adressé à Turgot, comme semble l'indiquer le titre : *Lettres d'un ecclésiastique à un magistrat.*

Quel que soit d'ailleurs l'auteur de cet écrit, Turgot admet les principes qu'il renferme, comme il le déclare lui-même (2). Du reste, le fonds de cette doctrine est déjà dans la première lettre de Locke sur la tolérance. Aux considérations qu'on trouve dans Locke, l'auteur du *Conciliateur* ajoute des arguments tirés de la religion elle-même, et il montre que la tolérance est dans la vraie tradition de l'Eglise. Il est aussi plus impartial que le philosophe anglais et n'admet aucune exception. Locke, au contraire, excepte la religion catholique du bénéfice de la tolérance.

L'incompétence absolue de l'Etat dans toutes les questions religieuses, telle était, suivant Turgot, la vraie politique, la seule juste, la seule conforme à l'intérêt de l'Etat et du souverain. Il avait entrepris l'histoire du jansénisme et du molinisme, afin de prouver par des faits les inconvénients de la politique

(1) « J'ai succombé à la tentation de mettre par écrit des réflexions que nous avons souvent faites ensemble ; je vous les envoie ; vous jugerez si je leur ai donné toute la précision et toute la clarté nécessaires. »
Le *Conciliateur*, t. II, p. 689.

(2) « Quoique le *Conciliateur* soit dans mes principes et dans ceux » de notre ami, je suis étonné des conjectures que vous avez formées. » Ce n'est ni son style, ni le mien. »

contraire. Nous avons un fragment de cette histoire qu'il avait donné à l'abbé Bossut avec le droit d'en user comme il l'entendrait. L'abbé Bossut en adopta quelques idées dans le discours préliminaire qu'il mit en tête de son édition de Pascal (1).

La position de Turgot, les relations de sa famille, ses vastes connaissances, son goût passionné pour les sciences et les lettres devaient lui ouvrir les portes des réunions les plus recherchées. Il fréquentait le salon de madame de Graffigny, étant encore en Sorbonne. Malgré sa jeunesse et sa timidité, et quoique sa conversation ne fût point brillante, son esprit fécond et droit lui donnait un véritable ascendant sur tous ceux qui triomphaient de sa froideur apparente et parvenaient à rompre la glace des premiers entretiens.

Dès 1751, on avait remarqué dans ces brillantes sociétés sa haute raison, comme l'avaient fait déjà ses condisciples et ses maîtres. Madame de Graffigny le consultait sur ses ouvrages. Nous avons un fragment d'une lettre qu'elle lui avait demandée sur les *Lettres péruviennes* (2). Ce sont quelques pages pleines d'observations fines et vraies sur l'inégalité des conditions, le mariage et la famille, et particulièrement sur l'éducation. Turgot s'élève contre la sécheresse de celle de son temps; il réclame en faveur du cœur

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 703.
(2) T. II, p. 785.

et du corps de l'enfant, comme Rousseau devait le faire douze ans plus tard avec tant d'éloquence. Il s'indigne contre cette sotte sévérité qui impose aux enfants une immobilité insupportable et malfaisante, qui étouffe l'expression de leurs jeunes pensées et de leurs jeunes affections sous la contrainte d'une fausse bienséance et d'un respect mal entendu; et sans doute ce n'était pas sans un retour pénible sur son jeune âge qu'il écrivait la phrase suivante : « Que je veux de mal à Montaigne d'avoir en quelques endroits blâmé les caresses que les mères font aux enfants! Qui peut en savoir plus qu'elles? C'est la loi que la nature a établie, c'est l'instinct que la Providence leur a donné elle-même; malheur à quiconque prétend en savoir plus qu'elles! C'est l'assaisonnement que la raison apprend à joindre aux instructions, quand on veut qu'elles améliorent. On ignore apparemment que les caresses d'une mère courageuse inspirent le courage (1). »

Quelque temps après, Turgot fut admis dans la société de madame Geoffrin. On sait quels étaient les hôtes habituels de cette célèbre réunion.

Parmi tous les hommes distingués qui la fréquentaient, il retrouva son ancien condisciple Morellet, avec qui il demeura lié toute sa vie. Il s'attacha particulièrement à d'Alembert. Ses sympathies pour Dide-

(1) T. II, p. 792.

rot, le baron d'Holbach, Helvétius, l'abbé Raynal, Grimm et Galiani ne furent jamais bien vives. Les tristes doctrines d'Helvétius et ses déclamations banales, l'incohérence des idées dans Diderot et dans Raynal, le grossier matérialisme du baron d'Holbach, la sécheresse de cœur chez Grimm et chez Galiani heurtaient violemment ses principes les mieux arrêtés, ses convictions les plus chères, et révoltaient ses sentiments les plus profonds (1). D'Alembert, quoique

(1) Dans une lettre à Condorcet, Turgot appelle le livre de l'*Esprit*, « un livre de philosophie sans logique, de littérature sans goût et de morale sans honnêteté. »

A propos du *Système de la nature*, il écrit : « Je me soucie peu du Système de la nature ; un livre si gros, qui contient le matérialisme tout pur, est un ouvrage de métaphysique par un homme qui, à coup sûr, n'est pas métaphysicien, et pique peu ma curiosité. Si l'auteur est celui des pensées sur l'*Interprétation de la nature*, il peut être agréable par le style ; mais si cet auteur est un certain Robinet, auteur d'un livre de la nature, je le tiens d'avance pour lu. » (*Litt. inéd.* Œuvres de Turgot, p. 813 et 814.)

Tout en reconnaissant le mérite littéraire des *Dialogues sur le commerce des grains*, il dit de l'auteur : « Je n'aime pas à le voir toujours si prudent, si ennemi de l'enthousiasme, si fort d'accord avec tous les *ne quid nimis*, et avec tous ces gens qui jouissent du présent, et qui sont fort aises qu'on laisse aller le monde comme il va, parce qu'il va fort bien pour eux, et qui, comme disait M. de Gournay, ayant leur lit bien fait, ne veulent pas qu'on le remue. Oh! tous ces gens-là ne doivent pas aimer l'enthousiasme, et ils doivent appeler enthousiasme tout ce qui attaque l'infaillibilité des gens en place, dogme admirable de l'abbé, politique de Pangloss, qu'il étend à tous les lieux et à tous les temps, etc. » (Lettre à mademoiselle de Lespinasse, 28 janvier 1770; Œuvres de Turgot, t. II, p. 800 et 801.) — V. aussi la lettre de Turgot à Morellet sur l'*Histoire des deux Indes*. Œuvres de Turgot, t. II, p. 801.

un peu sceptique, devait lui plaire par la netteté de son esprit, l'honnêteté prudente de sa conduite et la dignité de son caractère.

Ses relations avec les philosophes et particulièrement avec d'Alembert, fournirent à Turgot l'occasion de travailler à l'Encyclopédie. L'entreprise était grande, s'annonçait bien et entrait tout à fait dans ses vues. Il s'associa donc à l'œuvre commencée et donna cinq articles à l'Encyclopédie; ce sont les mots *Etymologie, Existence, Expansibilité, Foire, Fondation.*

Dans son premier article, Turgot, après avoir défini ce que l'on entend par étymologie, établit que s'il y a beaucoup d'étymologies sans fondement et souvent ridicules, il en existe aussi qui sont assurées, et que par conséquent on peut arriver dans cet ordre de recherches à la certitude, ou tout au moins à une probabilité qui en approche indéfiniment, pourvu qu'on use d'une méthode sévère. Cette méthode il la décrit longuement, c'est la méthode de tout art conjectural, la méthode hypothétique. Elle se compose de deux parties : l'invention et la critique, la formation de l'hypothèse et sa vérification. Dans la première partie de l'article, il indique, pour les étymologies, la principale source des hypothèses, et dans la seconde, les conditions auxquelles elles doivent satisfaire pour mériter quelque confiance. Il termine en montrant l'utilité de l'art étymologique pour l'analyse des lan-

gues, et par suite pour la comparaison des idiomes, la filiation des peuples, leurs relations réciproques aux époques anté-historiques et dans la nuit des origines.

L'article *Étymologie* est remarquable par la clarté des idées et l'étendue des connaissances, l'article *Existence* par une profondeur rare chez les philosophes français au dix-huitième siècle. L'idée d'être est l'objet même de la métaphysique, qu'on peut définir comme Aristote : la science de l'être en tant qu'être, ou : la science de l'être et de ses conditions universelles. Sur ce sujet la doctrine de Turgot, quoique enveloppée encore, est extrêmement remarquable. Après avoir indiqué les différents degrés d'abstraction qui nous élèvent depuis nos premières perceptions jusqu'à l'idée générale d'existence, il nous montre que le type de cette idée est dans notre propre conscience. Il passe ensuite de cette existence, dont nous avons le sentiment intérieur, et qui est immédiatement certaine, à l'existence des êtres extérieurs, à l'existence de Dieu et à notre existence passée; il indique les moyens que nous devons employer pour nous rendre compte de ces différents ordres d'existence et en assurer la certitude. L'article *Existence* est en quelque sorte le résumé et l'expression définitive de la métaphysique de Turgot.

Voici, sur l'article *Expansibilité*, le jugement de

(1) Œuvres de Turgot, II, p. 756.

Condorcet : « L'article *Expansibilité* renfermait une physique nouvelle. M. Turgot y explique cette propriété qu'ont les fluides d'occuper un espace indéfini en vertu d'une force toujours décroissante, et qui cesse d'agir lorsqu'une force opposée fait équilibre à son action. Il apprenait à distinguer l'évaporation des fluides, c'est-à-dire la dissolution de leurs parties dans l'air d'avec la vaporisation de ces parties, lorsqu'elles passent de l'état liquide à celui de fluide expansible. Il observait qu'à un même degré de chaleur, cette vaporisation avait lieu assez promptement, et, pour de plus grandes masses, à mesure que les liquides étaient contenus par une moindre force; en sorte que la vaporisation ne cesse, par exemple, dans un vase fermé et vide d'air, qu'au moment où la force expansive des parties déjà vaporisées est en équilibre avec celle qui produit la vaporisation. L'avantage de pouvoir distiller dans le vide avec une moindre chaleur, était une suite de ces principes; et on pouvait employer ce moyen soit pour faire avec économie les distillations en grand, soit pour exécuter des analyses chimiques avec une plus grande précision et de manière à connaître les principes immédiats d'un grand nombre de substances. M. Turgot ne s'occupa que longtemps après des conséquences de sa théorie. Mais il est encore le premier qui ait fait des analyses par le moyen de la distillation dans le vide, et le premier qui ait pro-

posé d'appliquer cette méthode à la distillation des eaux-de-vie et à celle de l'eau de mer (1). »

L'article *Foires* et *Marchés* est un plaidoyer chaleureux en faveur de la liberté du commerce. Turgot fait ressortir les inconvénients des foires telles qu'elles existaient de son temps. Il montre que ces grandes réunions de marchands et d'acheteurs ne sont point l'indice d'un commerce florissant; elles ne sont dues qu'à des causes artificielles, à des immunités accordées autrefois au commerce, soit par des seigneurs, soit par les rois, pour certaines époques et dans certains lieux déterminés. Elles n'existent par conséquent que là où le commerce est entravé et surchargé de taxes ou de prohibitions. Elles ne sont qu'un remède impuissant, un palliatif à un mal qu'il faudrait détruire dans sa racine. Si elles enrichissent quelques villes, ce n'est qu'aux dépens de la prospérité générale. L'intérêt de l'État n'est donc point de créer de nouvelles foires, mais plutôt d'abandonner celles qui existent à leur propre ruine en détruisant les priviléges qui les soutiennent, en laissant le commerce suivre son cours naturel, et en maintenant surtout avec fermeté la liberté absolue des transactions.

Dans l'article suivant, un des plus remarquables sans contredit de l'Encyclopédie, Turgot s'applique

(1) Condorcet, *Vie de Turgot.*

à mettre en lumière les inconvénients et les dangers des fondations perpétuelles : « Prévoir avec certitude si un établissement produira l'effet qu'on s'en est promis et n'en aura pas un tout contraire; démêler à travers l'illusion d'un bien prochain et apparent, les maux réels qu'un long enchaînement de causes ignorées amènera à sa suite; connaître les véritables plaies de la société, remonter à leurs causes ; distinguer les remèdes des palliatifs ; se défendre enfin des prestiges de la séduction ; porter un regard sévère et tranquille sur un projet, au milieu de cette atmosphère de gloire dont les éloges d'un public aveugle et notre propre enthousiasme nous le montrent environné : ce serait l'effort du plus puissant génie, et peut-être les sciences politiques ne sont-elles pas assez avancées de nos jours pour y réussir. » Ainsi, le premier danger des fondations vient de ce que le fondateur peut se méprendre sur les vrais maux de la société et plus encore sur les remèdes qu'il convient d'y appliquer. Mais en supposant que le fondateur ne se trompe pas sur ce point, en supposant même qu'il puisse communiquer à ceux qu'il charge d'exécuter ses volontés l'ardeur nécessaire pour bien remplir ses intentions, que l'esprit qui a présidé à l'établissement puisse se conserver, une fondation perpétuelle aurait encore de graves inconvénients. Il n'y a pas de fondation qui avec le temps ne devienne inutile, puisque les besoins de la société

changent continuellement. Or, une fondation inutile est par cela même nuisible, car elle augmente le nombre des capitaux improductifs et des hommes qui vivent sans travailler. Ce n'est pas une raison pour nous renfermer dans notre égoïsme et vivre sans souci les uns des autres. Nous avons d'autres moyens de venir au secours de nos semblables. Il y a deux sortes de besoins : les uns permanents et communs à tous les hommes, tels que le besoin de nourriture; les autres accidentels et particuliers. Les premiers ne peuvent et ne doivent être satisfaits que par des efforts individuels. Il ne faut pas accoutumer les hommes à tout demander, à tout recevoir, à ne rien devoir à eux-mêmes. Cette espèce de mendicité dégrade le peuple et substitue à toutes les passions élevées un caractère de bassesse et d'intrigue. Quant aux autres besoins tels que ceux qui résultent des malheurs d'une disette, d'une épidémie, de la nécessité d'entretenir quelques vieillards, de recueillir les enfants abandonnés, on y pourvoira beaucoup mieux par le revenu libre d'une communauté, par une contribution entre ses membres, ou enfin par une souscription volontaire. Cette dernière méthode ne peut être sujette à aucun abus considérable. La contribution étant volontaire, les fonds ne peuvent être détournés de leur emploi, puisqu'autrement la source tarirait. Par la même raison, les dépenses sont réduites au nécessaire, sans frais inutiles, et cessent avec les be-

soins. Enfin on ne voit point les capitaux dérobés à des propriétaires actifs, tomber entre des mains paresseuses. Après avoir applaudi aux sages restrictions apportées par l'édit de 1749 à la liberté de faire des fondations nouvelles, Turgot établit le droit incontestable qu'ont l'État dans l'ordre civil, l'État et l'Église dans l'ordre religieux, de disposer des fondations et d'en diriger les fonds à des établissements nouveaux. Des particuliers ignorants et bornés ne peuvent avoir le droit d'enchaîner à leurs résolutions capricieuses les générations futures. Les citoyens ont des droits et des droits sacrés pour le corps même de la société. Ils existent indépendamment d'elle; ils en sont les éléments nécessaires, ils n'y entrent que pour se mettre, avec tous leurs droits, sous la protection des lois qui assurent leurs propriétés et leur liberté. Mais les corps particuliers n'existent point par eux-mêmes ni pour eux-mêmes. Ils ont été formés pour la société, et ils doivent cesser d'exister au moment où ils cessent d'être utiles. Turgot termine cette remarquable discussion par ces paroles que Mirabeau a rendues célèbres, en les citant dans son discours sur les biens du clergé : « Puisque les fondations, toujours multipliées par la vanité, absorberaient à la longue tous les fonds et toutes les propriétés particulières, il faut bien qu'on puisse à la fin les détruire. Si tous les hommes qui ont vécu avaient eu un tombeau, il au-

rait bien fallu, pour trouver des terres à cultiver, renverser ces monuments stériles, et remuer les cendres des morts pour nourrir les vivants. »

Turgot se proposait de donner à l'Encyclopédie un assez grand nombre d'articles, entre autres les articles *Métaphore*, *Origine des langues*, *Signes*, *Identité*, *Immatérialisme*, *Mémoire*, *Sensation*, *Substance*, *Mode*, *Individu*, *Humidité*, *Hôpital*, *Mendicité*, etc. (1). Il s'arrêta à l'article *Fondation*. L'Encyclopédie, d'abord autorisée et même protégée par le gouvernement, n'avait point tardé à soulever de violentes colères. Malgré les précautions de d'Alembert et de Diderot, l'esprit novateur, et pour ainsi dire révolutionnaire de cette entreprise, avait été facilement reconnu. Elle fut suspendue d'abord, puis de nouveau permise et enfin officiellement proscrite. Turgot crut devoir à sa qualité de magistrat de ne point donner l'exemple de la désobéissance (2). D'ailleurs il redoutait l'effet ordinaire de la persécution. Il voyait les encyclopédistes, obligés de se soutenir contre leurs ennemis, devenir solidaires les uns des autres, former une espèce de secte où l'intérêt de parti allait primer celui de la vérité et de la science (3). Dès lors la grande œuvre qu'il avait rêvée, et à laquelle il

(1) V. Dupont de Nemours, *Mémoires sur Turgot*, et les cinq articles insérés dans l'Encyclopédie.

(2) Dupont de Nemours.

(3) Condorcet, *Vie de Turgot*.

s'était associé, n'était plus possible, il y renonça, comme d'Alembert devait le faire plus tard.

Vers l'année 1754, Turgot connut deux hommes qui devaient exercer une grande influence sur son esprit, le docteur Quesnay et Vincent de Gournay.

Quesnay, fils d'un propriétaire cultivateur ou plutôt amateur d'agriculture, élevé dans une ferme, puis devenu médecin, enfin attaché à Louis XV en qualité de chirurgien, avait profondément réfléchi sur l'agriculture. Jusqu'à lui on avait cru généralement que les métaux précieux, qui constituent la monnaie, et même les signes qui représentent cette monnaie, étaient la principale richesse d'une nation. Tout l'effort de la politique relativement à la richesse publique devait consister dès lors à vendre beaucoup aux étrangers sans rien acheter d'eux. C'est là ce que l'on a appelé depuis le système mercantile. Quesnay soutint que les véritables richesses sont les denrées qui servent à la satisfaction des besoins de la société, et que l'unique source de cette richesse, c'est le travail appliqué à la terre, c'est-à-dire l'agriculture, l'exploitation des mines et des carrières, la pêche, la chasse, quoiqu'elle soit peu importante dans les pays civilisés. Quant aux autres travaux, tels que ceux de l'industriel, du commerçant, du savant, du fonctionnaire, ils n'ajoutent rien à la somme totale des richesses. Quoique utiles et même nécessaires, ils sont improductifs; les produits de tous ces travaux ne représentent que

l'équivalent des consommations des travailleurs pendant la durée de l'ouvrage, de sorte que, le travail achevé, la somme totale des richesses se trouve absolument la même qu'auparavant. Il n'en est pas de même du travail appliqué à la terre ; outre le salaire du cultivateur, l'intérêt et l'amortissement du capital, ce genre de travail produit un excédant de richesse, c'est la rente payée au propriétaire ; c'est cet excédant de richesse, ce *produit net*, qui est la source de tous les salaires et de toutes les impositions. Accroître le produit net, tel était, suivant Quesnay, l'unique moyen d'enrichir une nation, et pour cela Quesnay réclamait une entière liberté du commerce et de l'industrie, et le remplacement de toutes les taxes indirectes en un impôt levé sur les propriétaires, en raison du revenu net de leurs terres.

Vincent de Gournay était arrivé au même résultat, savoir : la liberté du commerce et de l'industrie, l'abolition des taxes sur les consommations, par une voie différente. Fils d'un négociant, et longtemps négociant lui-même, il avait remarqué que l'industrie et le commerce ne prospèrent que par la liberté et la concurrence, qui aiguillonnent la paresse et la routine, simplifient les machines, diminuent les frais inutiles, préviennent les monopoles, détournent des entreprises inconsidérées, réduisent à l'avantage du public les gains des particuliers. Toute intervention de l'État dans le commerce et l'industrie lui semblait funeste. Il soutenait

qu'en fait de commerce et d'industrie, l'intérêt général est le même que celui des particuliers, que lorsque l'intérêt général est le même que celui des particuliers, ce qu'il y a de mieux à faire c'est de laisser chaque homme libre de faire ce qu'il veut, parce qu'en général tout homme connaît mieux son intérêt que tout autre homme à qui cet intérêt est indifférent. Il formulait toute sa doctrine dans cette maxime devenue célèbre : laissez faire, laissez passer.

Ainsi Quesnay et Gournay, par un chemin différent, étaient arrivés au même but, et s'étaient rencontrés dans la même doctrine. Nommé en 1751 intendant du commerce, par l'influence du contrôleur général Machault, Gournay commença à répandre ces doctrines dans le bureau du commerce, qui avait suivi jusqu'alors de tout autres maximes, et il contribua puissamment au mouvement imprimé aux esprits par les écrits du docteur Quesnay. Dupont de Nemours prétend qu'il y avait entre les idées de Quesnay et de Gournay une certaine différence; que Gournay reconnaissait, comme Adam Smith devait le faire plus tard, la fécondité du travail industriel. Mais cette différence qui paraît en effet justifiée par quelques phrases de Turgot dans l'éloge de Gournay, est sans importance puisque Gournay admettait comme Quesnay que les impôts de consommation retombent toujours sur les propriétaires du sol; ce qui suppose le principe fondamental de la théorie des physiocrates.

A partir de l'époque où Turgot connut ces deux hommes célèbres, il tourna de plus en plus ses méditations vers l'économie politique et l'administration. Il étudia les ouvrages de Quesnay, se pénétra de sa doctrine et adopta ses principes économiques. Il y était du reste préparé par ses méditations antérieures. Nous avons vu par sa lettre à l'abbé de Cicé sur le papier-monnaie, qu'il s'éloignait des idées généralement reçues de son temps. Mais Turgot n'accepta point sans restriction, comme nous le verrons plus tard, le système politique de Quesnay, lequel fut surtout développé par Mercier de Larivière, sous le titre de despotisme rationnel. Toutefois il partageait ses sympathies pour la royauté française, pour la race des Bourbons, et même pour Louis XV ; c'est du moins ce qui ressort du passage suivant tiré des mémoires de madame du Hausset : « Un jour que j'étais à Paris, j'allai dîner chez le docteur qui s'y trouvait aussi ; il avait assez de monde contre son ordinaire, et entre autres un jeune maître des requêtes d'une belle figure, qui portait un nom de terre, que je ne me rappelle pas, mais qui était fils du prévôt des marchands, Turgot. On parla beaucoup administration, ce qui d'abord ne m'amusa pas ; ensuite il fut question de l'amour des Français pour leur roi ; M. Turgot prit la parole et dit : cet amour n'est point aveugle, c'est un sentiment profond et un souvenir confus de grands bienfaits. La nation, et je dirai plus, l'Europe et l'humanité doivent à un roi

de France (j'ai oublié le nom) la liberté ; il a établi les communes et donné à une multitude immense d'hommes une existence civile. Je sais qu'on peut dire avec raison qu'il a suivi son intérêt en les affranchissant, qu'ils lui ont payé des redevances, et qu'enfin il a voulu par là affaiblir la puissance des grands et de la noblesse ; mais qu'en résulte-t-il ? que cette opération est à la fois utile, politique et humaine. Des rois en général on passa à Louis XV, et le même M. Turgot dit que ce règne serait à jamais célèbre pour l'avancement des sciences, le progrès des lumières et de la philosophie. Il ajouta qu'il manquait à Louis XV ce que Louis XIV avait de trop, une grande opinion de lui-même ; qu'il était instruit, et que personne ne connaissait mieux que lui la topographie de la France ; qu'au conseil, son avis était toujours le plus juste, qu'il était fâcheux qu'il n'eût pas plus de confiance en lui-même ou ne plaçât pas sa confiance dans un premier ministre approuvé de la nation. Tout le monde fut de son avis. Je priai M. Quesnay d'écrire ce qu'avait dit le jeune Turgot, et je le montrai à madame. Elle fit à ce sujet l'éloge de ce maître des requêtes et en parla au roi ; il dit, c'est une bonne race (1). »

Turgot se lia avec la plupart des économistes tout en blâmant l'air de secte qu'ils se donnaient (2). De 1755

(1) V. les Mémoires de madame de Hausset.

(2) Les économistes se réunissaient alors chez le marquis de Mira-

à 1759 il ne quitta presque pas Gournay ; il l'accompagna dans les tournées qu'il fit plusieurs années de suite, en qualité d'intendant du commerce ; il visita avec lui la Guyenne, le Maine, l'Anjou et la Bretagne (1).

L'influence de Gournay sur les idées de Turgot est visible dans les deux derniers articles qu'il donna à l'Encyclopédie, et particulièrement dans l'article Foires et marchés. Ce fut sans doute à l'instigation de Gournay, qui lui-même avait traduit beaucoup d'ouvrages étrangers sur le commerce, que Turgot traduisit les *Questions importantes sur le commerce* de Josias Tucker(2). En 1759, après la mort de Gournay, il rédigea sur sa vie et sur ses idées, des notes qui devaient servir à un éloge, dont Marmontel avait été officiellement chargé. Ces notes nous ont été conservées par Dupont de Nemours sous le titre d'*Eloge de Gournay* (3). C'est un document précieux et unique. Il nous fait connaître un homme qui a exercé une influence considérable sur le mouvement des esprits au siècle dernier. On y trouve une critique souvent éloquente du système

beau. Ils avaient, suivant la Harpe, leur mot de ralliement et leur dîner du mardi. La Harpe. — *Correspondance littéraire.*

(1) Dans la société de Gournay, Turgot connut Trudaine, alors chef du bureau du commerce. C'est grâce à l'appui de cet administrateur habile et énergique que Turgot put faire plus tard quelque bien dans son intendance de Limoges. (Dupont de Nemours, *Mémoires sur Turgot.*)

(2) Œuvres de Turgot, t. I, p. 322.

(3) T. I, p. 262.

industriel et commercial qui régnait alors en France. « M. de Gournay pensait que tout homme qui travaille mérite la reconnaissance du public. Il fut étonné de voir qu'un citoyen ne pouvait rien fabriquer ni rien vendre sans en avoir acheté le droit, en se faisant recevoir à grands frais dans une communauté, et qu'après l'avoir acheté, il fallait encore quelquefois soutenir un procès pour savoir si, en entrant dans telle ou telle communauté, on avait acquis le droit de vendre ou de faire précisément telle ou telle chose..... M. de Gournay n'avait pas imaginé non plus que dans un royaume où l'ordre des successions n'a été établi que par la coutume, et où l'application de la peine de mort à plusieurs crimes est encore abandonnée à la jurisprudence, le gouvernement eût daigné régler, par des lois expresses, la longueur et la largeur de chaque pièce d'étoffe, le nombre de fils dont elle doit être composée, et consacrer par le sceau de la puissance législative quatre volumes in-quarto remplis de ces détails importants. »

L'année suivante, Turgot fit un long voyage dans les Alpes et la Suisse; il recueillit une foule d'observations sur la géologie, l'industrie et le commerce de ces contrées. A Lausanne, il reçut les premières atteintes du mal qui devait l'emporter prématurément. Arrivé à Genève, il visita Voltaire aux *Délices*, non sans quelques précautions, comme nous l'apprend une lettre de d'Alembert : « Vous aurez bientôt, écrit-il à

Voltaire, une autre visite dont je vous préviens, c'est celle de M. Turgot, plein de philosophie, de lumières et de connaissances, et fort de mes amis, qui veut aller vous voir en *bonne fortune*; je dis en bonne fortune, car *propter metum judæorum*, il ne faut pas qu'il s'en vante trop, ni vous non plus. » Voltaire fut très-content de Turgot; il écrivait à d'Argental : « Nous avons à présent M. Turgot, qui vaut mieux que tout le parquet. Celui-là n'a pas besoin de mes instructions, il m'en donnerait. C'est un philosophe très-aimable. » Quelques jours après, il écrivait à d'Alembert : « Je suis encore tout plein de M. Turgot. Je ne savais pas qu'il eût fait l'article *Existence* : il vaut encore mieux que son article. Je n'ai guère vu d'homme plus aimable ni plus instruit; et ce qui est rare chez les métaphysiciens, il a le goût le plus fin et le plus sûr (1). »

Quelques mois après son retour à Paris, le 8 août 1761, Turgot fut nommé intendant de la généralité de Limoges.

Turgot était à cette époque en possession de toutes les idées fécondes qui constituent sa doctrine. En métaphysique, en morale, en politique et en économie politique, ses principes étaient arrêtés; son éducation intellectuelle était achevée. S'il eût continué de vivre à Paris dans la société des gens de lettres

(1) Œuvres de Voltaire, t. IX, p. 156, édition Beuchot.

et des économistes, s'il se fût livré à la composition du grand ouvrage qu'il a projeté toute sa vie et que les affaires ne lui ont pas permis d'entreprendre, peut-être aurions-nous une œuvre considérable à mettre à côté de l'*Esprit des Lois*, de l'*Essai sur les mœurs* et de l'*Emile*. Mais à la vie purement spéculative, Turgot préféra la politique et l'administration. Il croyait, avec tout ce qu'il y avait d'éclairé de son temps, à la nécessité d'une réforme sociale, politique et économique; il jugeait cette réforme aussi indispensable à la royauté qu'à la nation; il comptait sur l'autorité royale pour l'accomplir; il se sentait le courage et les lumières nécessaires pour y contribuer; il pensait dès lors que sa place était dans l'administration, que c'était là qu'il rendrait le plus de services à son pays; et il allait pendant treize années, les plus fécondes dans la vie de l'homme, se consumer en efforts au fond d'une pauvre province, faire une dépense prodigieuse d'intelligence et d'énergie, lutter contre les préjugés du peuple, l'indifférence ou l'avidité d'un gouvernement égoïste, pour arriver à procurer quelques faibles soulagements à de pauvres paysans. Nous ne devons pas cependant trop regretter ce long sacrifice, en apparence stérile. L'administration de Turgot dans la généralité de Limoges a préparé son ministère, et son ministère a préparé la Révolution, en posant nettement les questions et en ouvrant la voie aux réformes.

Nous n'avons pas à entrer dans les détails de cette administration; il nous suffira d'en signaler les principaux traits, d'en montrer le caractère et d'en indiquer les résultats (1).

Le premier soin de Turgot, en arrivant dans sa province, fut de chercher à alléger le poids des impôts dont elle était accablée. La généralité de Limoges était une des plus pauvres. Elle était écrasée par l'imposition de la taille, considérablement accrue depuis le commencement du siècle et injustement répartie entre les différentes provinces. La généralité de Limoges supportait une surcharge de plus de sept cent mille livres. Elle était arriérée d'un million, et il fallait trois ans pour opérer la levée de la contribution annuelle. La misère et le désespoir étaient au comble, surtout dans les campagnes (2).

Pendant les treize années qu'il passa dans le Limousin, Turgot ne cessa de réclamer contre cette surcharge inique. Il faut lire dans la série des *Avis annuels sur l'imposition de la taille*, conservés par Dupont de Nemours, les plaintes réitérées, énergiques et souvent éloquentes de l'intendant. Ces plaintes demeurèrent stériles, et il fallut que Turgot devînt con-

(1) Consulter sur l'administration de Turgot dans la généralité de Limoges, la *Vie de Turgot*, par Condorcet, les *Mémoires sur Turgot*, par Dupont de Nemours, et particulièrement l'*Essai sur l'administration de Turgot dans la généralité de Limoges*, par G. d'Hugues.

(2) V. dans les Œuvres de Turgot, t. II, p. 517, la série des avis annuels sur l'imposition de la taille.

trôleur général pour faire cesser cette odieuse injustice.

L'imposition de la taille, déjà si lourde par elle-même, pesait plus lourdement encore par son injuste répartition. Nous ne voulons point parler ici des privilèges de toutes sortes qui la faisaient retomber presque tout entière sur les roturiers; outre cette injustice capitale, il restait encore dans la répartition de la taille entre les roturiers une foule d'abus, et il est difficile de se faire une idée du désordre qui régnait dans cette partie de l'administration. Qu'il nous suffise de dire que dans un tiers de la généralité de Limoges, l'assiette de la taille n'avait pas d'autres bases que les déclarations très-peu véridiques des contribuables, déclarations qui n'avaient point été débattues contradictoirement; que dans les deux autres tiers un arpentement, il est vrai, avait été fait, mais très-mal fait, et dont il ne restait que des pièces contradictoires; que les propriétés avaient été estimées à la hâte, par un seul expert, souvent étranger à la contrée, et sans discussion, ni avec les propriétaires, ni avec les cultivateurs; qu'enfin, chose incroyable! depuis vingt-deux ans, on n'avait pris aucun soin pour constater les changements de propriétés par succession, vente, ou abandon, de sorte que les paroisses étaient imposées sur des rôles qui n'avaient plus aucun rapport avec leur situation actuelle. En un mot, la répartition de l'impôt se faisait au hasard, et le recouvrement n'était possible que

parce que l'intendant tranchait arbitrairement toutes les contestations (1).

Turgot entreprit dans la généralité de Limoges un véritable cadastre, et il se livra, durant cinq années, à un immense travail. En 1762, il écrivait au contrôleur général Bertin : « J'ose dire que le travail que j'ai fait est déjà excessif et presque au-dessus de mes forces; j'envisage avec effroi, quoique pas tout à fait avec découragement, celui qui me reste à faire. » Pour accomplir cette entreprise héroïque, il n'hésitait point à sacrifier son avancement en refusant l'intendance de Lyon. « Si, comme j'ai lieu de l'espérer, dit-il dans la lettre précédemment citée, d'après l'approbation que vous avez bien voulu donner à ce que j'ai déjà fait, vous êtes dans l'intention d'établir dans le Limousin le système de la taille tarifée sur des principes plus solides que par le passé, je sacrifierai avec grand plaisir les avantages et les agréments que je trouverais dans l'intendance de Lyon, et je vous prierais de vouloir bien me laisser à Limoges, à la suite du travail que vous m'avez permis d'entreprendre. »

Malgré de si énergiques efforts, Turgot, abandonné du gouvernement du roi, qui lui refusa les fonds nécessaires à l'opération, ne put arriver à cadastrer la généralité de Limoges; il parvint seule-

(1) V. lettre au contrôleur général Bertin, Œuvres de Turgot, t. I, p. 511. — Dupont de Nemours, *Mémoires sur Turgot*. — *Essai sur l'administration de Turgot dans la généralité de Limoges.*

ment à faire cesser les injustices les plus criantes dans la répartition de la taille.

La corvée pour la confection et l'entretien des routes était un autre fléau des campagnes. De toutes les impositions celle-ci était certainement la plus inique. Elle n'existait que dans certaines provinces; jamais elle n'avait été établie dans les environs de Paris; de plus, elle ne tombait que sur les paroisses voisines des grands chemins. Il est presque inutile d'ajouter que la noblesse et le clergé en étaient exempts. Les résultats qu'elle produisait étaient à peu près nuls; avec le système des corvées, on n'avait pu, en quatre-vingts ans, terminer la portion de la route de Paris à Toulouse comprise dans la généralité de Limoges. Turgot parvint, avec l'assentiment des corvéables, obtenu à force de patience, à transformer la corvée. D'une imposition en nature, il fit une imposition en argent plus équitablement répartie et supportée par tous les roturiers de la généralité.

En même temps, il transformait de la même manière une autre espèce de corvée, moins lourde sans doute, mais plus violente et plus odieuse encore, à cause de la brutalité des gens de guerre qui maltraitaient les malheureux paysans. C'était la corvée pour le transport des équipages militaires (1).

(1) Turgot signale toutes les vexations dont les paysans étaient l'objet

Cette corvée fut supprimée. Un entrepreneur payé par la province entière fut chargé de tout le service des transports militaires, à l'exemple de ce qui se pratiquait déjà en Franche-Comté. Dans une remarquable lettre au contrôleur général, Turgot faisait ressortir tous les inconvénients économiques des impositions en nature. Mais ce qui le révoltait dans les impositions de cette espèce, telles qu'elles existaient sous l'ancien régime, c'était l'injustice même de cette forme de contribution. « La première objection, dit-il, qui se présente contre le transport par corvée des équipages des troupes, est l'extrême inégalité dans la répartition d'une charge très-forte. Elle tombe tout entière sur un petit nombre de paroisses que le malheur de leur situation y expose, et dont une partie est encore de plus chargée de l'embarras et de la dépense du logement; tout le reste de la province en est absolument exempt. » Et plus loin : « On est obligé de commander au hasard ceux qui se trouvent sous la main; et les officiers envoient ordinairement des soldats avec les syndics pour contraindre les bouviers à marcher,

à l'occasion de cette sorte de corvée. « Il est très-fréquent, dit-il, que, pendant la route, les soldats se jettent sur les voitures déjà très-chargées; d'autres fois, impatientés de la lenteur des bœufs, ils les piquent avec leurs épées, et si le paysan veut faire quelques représentations, vous imaginez bien que la dispute tourne toujours à son désavantage, et qu'il revient accablé de coups. »

Lettre au contrôleur général, Œuvres de Turgot, t. II, p. 105.

source intarissable de désordres et de vexations... Tout cela s'arrange, je le sais bien, mais tout cela s'arrange au hasard et sans égard pour la justice : les principaux bourgeois sont ménagés, les faibles sont écrasés; ils se plaignent inutilement, parce qu'il est impossible de juger si leurs plaintes sont bien ou mal fondées, et ils se lassent à la fin de se plaindre..... La dépense en argent se répartit sur tous les sujets du roi en proportion de leur fortune; la dépense en nature frappe au hasard quelques particuliers et attaque la liberté, la plus précieuse assurément de toutes les propriétés. »

La milice, sorte de garde nationale mobile, se recrutait exclusivement dans les campagnes; elle y était un objet de terreur, surtout dans le Limousin, et donnait lieu tous les ans à des collisions sanglantes. La moitié des jeunes garçons qui devaient prendre part au tirage s'enfuyait dans les bois; l'autre moitié, pour les faire déclarer miliciens, les poursuivait à main armée. On combattait à coups de fusil et de hache. Turgot parvint à changer ces dispositions et à réconcilier les Limousins avec la milice, grâce à des mesures habilement énergiques, et surtout en autorisant le remplacement des miliciens désignés par le sort, remplacement défendu par une ordonnance de 1765. C'était là sans doute un acte d'arbitraire, mais qui avait lieu depuis longtemps dans la plupart des généralités, et sur lequel le gou-

vernement du roi avait pris le parti de fermer les yeux. Dans une lettre au ministre de la guerre, Turgot raconte l'heureux changement survenu dans l'esprit de ses administrés. Il y propose le plan d'une organisation des milices provinciales qui, à son avis, devaient devenir les meilleures de toutes les troupes. Il y plaide la cause du remplacement, c'est-à-dire la cause de la liberté, comme dans toutes les questions d'économie sociale qu'il a discutées. « Je sais, écrit-il, tout ce qu'on peut dire sur l'obligation dans laquelle est tout citoyen de s'armer contre l'ennemi commun et sur la considération due à l'état des défenseurs de la patrie; mais je sais aussi les réponses qu'il y aurait à y faire et que fourniraient la constitution des sociétés et des gouvernements modernes, la composition de leurs armées, l'objet et la nature de leurs guerres. On peut sur cela dire beaucoup de choses éloquentes pour et contre; ces phrases n'en imposent à personne; le peuple même sait depuis longtemps les apprécier, et il faut toujours en revenir à la réalité..... »

» Le royaume a besoin de défenseurs sans doute; mais s'il y a un moyen d'en avoir le même nombre, et de les avoir meilleurs, sans forcer personne, pourquoi s'y refuser? N'est-il pas préférable par cela seul qu'il est plus doux? Pourquoi défendre aux garçons d'une paroisse de se délivrer de toutes les inquiétudes du sort par le sacrifice d'une somme modique pour

chacun, mais qui, par la réunion de toutes les contributions, devient assez forte pour engager un d'entre eux à remplir librement ce qu'on exige d'eux? Pourquoi s'opposer à ce qu'un homme, nécessaire à sa famille, mette à sa place un homme qui fera le même service avec plaisir? »

Turgot ne se contentait pas de soulager la généralité de Limoges, en allégeant les charges qui pesaient sur elle, il donnait ses soins à la construction des chemins; il partageait les travaux des ingénieurs qu'il accompagnait, on peut même dire qu'il dirigeait dans leurs opérations. Il faisait bâtir des casernes pour loger dans les villes les troupes autrefois cantonnées dans les campagnes à la charge des paysans et au grand préjudice des bonnes mœurs. Il répandait la culture de la pomme de terre et des prairies artificielles. Il établissait à Limoges une école d'accouchement et une école vétérinaire. Il encourageait les travaux de la Société d'agriculture, créée en 1759, dont il était le président, et il ajoutait de ses propres deniers un prix à celui que décernait chaque année cette société.

Durant les années 1770 et 1771, Turgot eut à lutter contre une affreuse disette. La misère était à son comble dans le Limousin « On ne peut penser sans frémir, écrivait Turgot dans son avis sur l'imposition de la taille pour l'année 1771, au sort qui menace les habitants de cette province. De quoi vivront les

bourgeois et les paysans qui ont vendu leurs meubles, leurs bestiaux, leurs vêtements pour subsister? Avec quoi les secourront, avec quoi subsisteront eux-mêmes des propriétaires qui n'ont rien récolté, qui ont même pour la plupart acheté de quoi semer, et qui, l'année précédente, ont consommé au delà de leurs revenus pour nourrir leurs familles, leurs colons et leurs pauvres? On assure que plusieurs domaines dans ce canton désolé n'ont point été ensemencés faute de moyens. Comment les habitants de ces malheureuses paroisses pourront-ils payer des impôts? Comment pourront-ils ne pas mourir de faim? telle est cependant leur situation sans exagération aucune (1). »

Pour combattre une si grande misère, Turgot prit une série de mesures toutes inspirées par le sentiment de la justice et de l'humanité, et dictées en même temps par les plus saines doctrines économiques.

Un des moyens les plus efficaces, c'était la pratique sincère de la liberté du commerce. Turgot la fit respecter partout avec fermeté, en dépit du parlement de Bordeaux, des officiers de police, des échevins de plusieurs petites villes, et de la multitude. Mais ce moyen n'était pas suffisant. Il fallait remédier par des mesures directes à l'excès du mal. Avec l'autorisation du parlement de Bordeaux, il levait une con-

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 206.

tribution pour venir au secours des pauvres. Cette contribution était imposée à tous les habitants aisés, sans distinction de présents ou d'absents, de privilégiés ou non privilégiés, même aux ecclésiastiques et communautés religieuses, à l'exception des curés ou vicaires à portion congrue. Il formait dans les paroisses des assemblées et des bureaux de charité, chargés de distribuer des aumônes aux vieillards, aux malades, aux infirmes. Il organisait des ateliers de charité pour tous ceux qui pouvaient travailler et n'avaient pas d'ouvrage. Mais ce qu'il faut bien constater, c'est que ces ateliers ne furent jamais dans sa pensée qu'un expédient, le dernier de tous, expédient auquel il n'eut recours qu'après avoir reconnu l'insuffisance de tous les autres. Il prit des mesures pour empêcher les ateliers de charité de faire concurrence aux travaux des particuliers, et aux industries qui avaient pu se soutenir pendant la disette. Ainsi, le prix payé dans les différents ateliers de charité fut toujours au-dessous du prix courant de tous les autres travaux. De plus, le travail se faisait à la tâche et non à la journée. Enfin, les ouvriers n'étaient payés qu'en nature. On se servait d'une monnaie fictive qui ne pouvait être échangée que contre du pain ou du riz.

A ces mesures, il faut en joindre d'autres sur l'esprit desquelles il serait facile de se tromper au premier abord. Plusieurs propriétaires de fonds, à cause de la modicité de leur récolte et de la cherté du blé, avaient

renvoyé une partie de leurs métayers ou colons. Ces malheureux, ainsi abandonnés et dénués de toutes ressources, étaient réduits eux et leur famille à la plus affreuse misère et forcés de quitter le pays; Turgot rendit une ordonnance qui enjoignait à tous les propriétaires de domaines privilégiés, ou non privilégiés, de garder jusqu'à la récolte prochaine les métayers qu'ils avaient au premier octobre de l'année précédente, et de les nourrir avec leurs familles. Ceux qui les avaient renvoyés devaient les reprendre dans la huitaine ou en recevoir d'autres à la place, à peine d'être contraints à fournir, en argent ou en nature, à la décharge des autres contribuables de la paroisse, la subsistance de quatre pauvres par chacun de leurs métayers qu'ils auraient congédiés et non remplacés (1).

N'y a-t-il pas là une atteinte au droit de propriété, dont Turgot a toujours été un des défenseurs les plus convaincus? On serait tenté de le croire; mais il faut remarquer que conformément aux instructions de Turgot, relatives à la répartition des contributions pour le soulagement des pauvres, les propriétaires de biens-fonds n'avaient été taxés qu'à la moitié de ce que supportaient les propriétaires de rentes et de dîmes, et cela en considération de ce que ceux-ci n'avaient point de colons à nourrir. Les propriétaires de

(1) T. II, p. 46.

fonds qui renvoyaient leurs métayers, se dispensaient donc par le fait d'une partie de la contribution qu'ils auraient dû supporter; et si l'on admet comme Turgot, que dans certaines circonstances particulières et déterminées, l'assistance devient un devoir d'obligation stricte, qui peut être imposé aux individus par l'Etat, on n'aura pas de peine à justifier sa conduite. Elle était la conséquence légitime de ses principes.

Grâce à ces différentes mesures, la généralité de Limoges fut délivrée des horreurs de la famine. L'intendant avait donné l'exemple de la charité. Il avait dépensé tout ce qu'il avait d'argent disponible, et avait de plus emprunté 20,000 livres pour contribuer au soulagement des pauvres.

Nous avons indiqué les principaux actes de Turgot pendant la durée de son intendance, il nous reste à signaler en quelques mots le caractère essentiel et le résultat de son administration.

Le principal caractère de l'administration de Turgot, c'est qu'elle est essentiellement libérale : elle est libérale et par le but que Turgot se propose et par les moyens qu'il emploie. Le but que Turgot poursuit avant tout c'est d'assurer la liberté des personnes, le respect des propriétés légitimes, l'équité dans la répartition des charges publiques, autant du moins que le comporte un état social où règnent des priviléges, c'est-à-dire des injustices qu'il n'est pas en sa puissance de détruire ; le moyen

qu'il emploie pour atteindre ce but, c'est la persuasion beaucoup plus que l'autorité et la force. Turgot cherche à éclairer ses administrés sur leur véritable intérêt, c'est-à-dire à les amener par la raison à la justice qui assure l'intérêt de tous. Ce n'est pas seulement un administrateur, c'est en quelque sorte un apôtre qui veut convertir : c'est là un caractère qu'on retrouve au fond de tous ses actes. Tous respirent non-seulement l'amour de la justice, mais le zèle de la propagande, le désir de convaincre, et par conséquent un vif sentiment de la dignité humaine. Aussi tout se fait publiquement et pour ainsi dire au grand jour. En 1761, dans une lettre circulaire aux commissaires des tailles, il s'exprime ainsi : « Je recevrai avec plaisir des lumières non-seulement de vous, mais de toutes les personnes que l'amour du bien public engagera à s'occuper de cette matière. Vous pouvez vous apercevoir que je ne cache aucune de mes vues. Je n'y suis attaché qu'autant qu'elles me paraissent utiles. Plus le public pourra être convaincu de cette utilité, plus il sera disposé à y concourir, et plus le succès deviendra certain ; c'est pour cela que je me propose de donner à toutes mes opérations la plus grande publicité, afin d'éviter, s'il se peut, toute défiance de la part du peuple (1). » En 1765, la cherté des subsistances amène des troubles dans

(1) T. I, p. 510.

quelques cantons. On veut s'opposer à la libre circulation des grains. Turgot fait réimprimer la déclaration royale de 1763 et l'édit de 1764. Il y joint un ouvrage de Letrosne sur la liberté du commerce des grains, et fait répandre ces écrits chez les magistrats, les subdélégués, les curés, les gentilshommes, les bourgeois les plus instruits. Nous le verrons employer les mêmes moyens pendant son ministère, mais avec moins de succès.

Quel fut le résultat de tant de travaux, de tant de sagacité, on peut même dire de tant de dévouement ? Il faut le reconnaître, le résultat fut médiocre. On a singulièrement exagéré les effets de l'administration de Turgot dans la généralité de Limoges. On a été jusqu'à voir dans la série de ses actes, la Révolution s'opérant elle-même par la main d'un homme intelligent, sous les auspices de la royauté et du vivant de Louis XV (1). Pour réfuter une pareille exagération, il suffit d'une seule remarque. La Révolution, c'est entre autres choses la destruction des priviléges ; or, Turgot n'a pas touché et ne pouvait pas toucher aux priviléges. Il a réparti plus équitablement la taille dans les campagnes et dans les villes ; mais la taille n'en a pas moins continué de peser sur les seuls roturiers. Il a transformé la corvée pour la construction et l'entretien des chemins ; d'une imposition en nature, qui ne tom-

(1) V. *Essai sur l'administration de Turgot dans la généralité de Limoges*, par M. G. d'Hugues.

bait que sur quelques paroisses, il a fait une imposition en argent supportée par toutes les paroisses. C'est quelque chose pour la justice; la charge est allégée, il faut le reconnaître; mais les privilégiés n'en demeurent pas moins exempts. Il a adouci le fardeau de la milice; mais ce fardeau retombe toujours sur les seuls habitants des campagnes; non-seulement les privilégiés, mais encore les valets des privilégiés en sont dispensés. De plus la Révolution n'est pas seulement l'abolition des priviléges en matière d'impôts, c'est encore la conquête de la liberté religieuse, de la liberté du travail, de la liberté du commerce, au moins à l'intérieur, de la liberté politique, de l'éducation nationale; c'est la réforme de l'organisation judiciaire, de la législation civile et criminelle. En quoi l'administration de Turgot a-t-elle touché à tous ces grands objets?

Sans accorder une aussi grande importance aux résultats obtenus par Turgot pendant la durée de son intendance, presque tous ses biographes ont prétendu qu'il avait répandu le bien-être et la prospérité dans sa province, de sorte que, suivant eux, la généralité de Limoges paraissait dans la France comme un petit État très-florissant, enclavé dans un grand État très-misérable; il n'y a rien de plus faux : Turgot diminua les misères de sa province, mais il ne la rendit pas prospère. Il suffit de lire ses *Avis annuels sur l'imposition de la taille*, pour se convaincre que la misère va

toujours en augmentant, et que l'état du Limousin est encore plus triste en 1774 qu'en 1761. La principale cause de cette malheureuse situation, c'est la masse énorme des impositions qui accablent les roturiers, et principalement les habitants des campagnes. Pour le Limousin, le poids est encore plus lourd que pour les autres provinces du royaume, à cause de cette surcharge de plus de 600,000 livres dont nous avons déjà parlé. Aussi lui est-il impossible de s'acquitter : en 1760 la généralité a un arriéré de plus d'un million dans le paiement de ses impôts, et ces arrérages vont toujours en augmentant. Chaque année, Turgot réclame contre cette surcharge, et n'obtient que des adoucissements insuffisants. En 1766, il envoie au Conseil, à l'appui de ses réclamations, un état comparatif de l'imposition de la taille dans la généralité de Limoges, et dans la généralité de la Rochelle, et il prouve la surcharge supportée par le Limousin. Il montre que les fonds des taillables paient 40 à 50 °/₀ au roi, sur le produit net; et si l'on joint les vingtièmes à la taille, il soutient que le roi tire plus de la moitié, et presque les deux tiers du revenu des biens-fonds.

Après les deux années de disette de 1770 et 1771, la misère devient extrême, et les contribuables se trouvent dans l'impossibilité de payer; aussi les arrérages s'accroissent toujours, et la dette de la province est de quatre millions en 1773. Les derniers avis de Turgot sur l'imposition de la taille tracent le plus la-

nentable tableau de l'état des campagnes. Dans une lettre éloquente à l'abbé Terray, après avoir établi le montant des impositions que doit payer la province en 1771, il ajoute : « Voyez s'il est possible, je dis possible physiquement, qu'elle paye le courant et ces énormes arrérages, je ne dis pas sans écraser les contribuables, mais même en les écrasant » (1). En 1773, il s'exprime ainsi : « Le mal est connu ; il est temps de songer au remède ; si l'on ne se hâte de soulager des malheureux courbés sous le faix, il ne sera plus temps d'aller à leur secours quand ils auront succombé à l'excès de leurs maux ; quand la dépopulation, les émigrations, la mort des cultivateurs, l'abandon des domaines et des villages entiers, auront achevé de changer en désert le quart d'une province. Si les impôts restent les mêmes, il faudra que les arrérages augmentent chaque année : qu'y gagnera le trésor royal ? rien sans doute ! Un soulagement actuel proportionné aux malheurs de la province, un changement dans la proportion de ses impositions, qui la ramènerait au niveau des autres provinces, feraient respirer les peuples, leur feraient entrevoir l'espérance d'arriver à la fin de leurs maux, et leur donneraient les moyens de se rapprocher du courant dans leurs paiements. Le roi recevrait toujours autant, car on doit être sûr qu'ils payeront toujours ce qu'ils pourront payer » (2).

(1) Lettre à l'abbé Terray, Œuvres de Turgot, t. I, p. 611.
(2) Ibid., t. I, p. 623.

Dans une lettre à M. d'Ormesson qui accompagne cet avis, il dit : « Ce sont des choses que j'ai tant répétées, que j'ai présentées sous tant de faces, que j'avoue sans peine mon impuissance à rien dire de nouveau sur cette matière. Je serais le plus éloquent des hommes que mes ressources seraient épuisées (1). » Il demandait une diminution de sept cent mille livres sur la taille et les impositions accessoires. On envoya un vérificateur pour s'enquérir des véritables causes qui empêchaient le recouvrement entier des impositions. Après qu'on eut bien constaté qu'il n'y en avait pas d'autres que l'impuissance, on n'accorda rien. On ne peut songer sans indignation qu'au moment où il existait de pareilles misères en France, on dépensait vingt millions en fêtes pour le mariage du Dauphin.

Ainsi, malgré son zèle et ses lumières, Turgot laissait sa province dans un état pire que celui où elle se trouvait à son arrivée. C'est que la prospérité matérielle de la France était liée avec la révolution sociale que réclamait la justice. La cause du mal était d'abord dans l'existence des classes privilégiées, qui non-seulement faisaient retomber sur les roturiers toutes les charges de l'Etat, mais qui absorbaient encore par les droits féodaux la substance de la nation ; ensuite dans toutes les entraves apportées

(1) Ibid., t. I, p. 632.

au commerce et à l'industrie, qui surchargeaient la production de frais inutiles, isolaient les consommateurs, paralysaient les intelligences et condamnaient le travail à la stérilité. Pour rendre à la terre de France sa fécondité naturelle, il fallait la débarrasser de cette végétation parasite.

Du reste, Turgot sentait mieux que personne sa propre impuissance. Il s'en plaignait avec une sorte de découragement dans une lettre à Condorcet. « Je crois, lui écrivait-il, la satisfaction résultant de l'étude supérieure à toutes les autres satisfactions. Je suis bien convaincu qu'on peut être par elle mille fois plus utile aux hommes, que dans toutes nos places subalternes où l'on se tourmente, et souvent sans réussir, pour faire quelques petits biens, tandis qu'on est l'instrument forcé de très-grands maux(1).

Dupont de Nemours nous a conservé plusieurs écrits composés par Turgot durant son intendance. Nous rencontrons d'abord des travaux relatifs aux impositions : 1° le *Plan d'un mémoire sur les impositions en général et l'impôt territorial en particulier ;* 2° des *Observations sur un projet d'édit portant abonnement des vingtièmes ;* 3° une *Lettre au contrôleur général sur la réforme des octrois municipaux.*

Ces écrits contiennent, outre beaucoup de détails

(1) *Lettre à Condorcet*. Œuvres de Condorcet, édition de M. O'Connor, t. I.

historiques très-intéressants, une critique pleine de force et de sagacité des impôts alors existants, en même temps que la célèbre théorie des physiocrates sur l'impôt territorial. Il faut y joindre une *Lettre a l'abbé Terray sur la marque des fers*, où Turgot défend la liberté absolue de l'industrie et du commerce, intérieur et extérieur.

Mais de tous ces écrits provoqués par les circonstances, les plus importants sont : un *Mémoire sur les mines et carrières*, un *Mémoire sur les prêts d'argent*, et des *Lettres sur le commerce des grains*. Dans le premier de ces mémoires, Turgot soutient, au double point de vue du droit naturel et de l'intérêt de l'Etat, le système qui attribue la propriété des mines et des carrières au premier occupant. Il prétend que les richesses souterraines n'appartiennent ni à l'Etat ni au propriétaire de la surface; que le propriétaire d'un champ a le droit non-seulement d'y fouiller, mais encore de pousser des galeries sous les terrains voisins, à la condition de n'y causer aucun dégât; qu'il peut s'approprier légitimement toutes les richesses ainsi extraites, et qu'enfin l'intérêt de l'Etat est parfaitement conforme aux prescriptions du droit naturel.

Dans son *Mémoire sur les prêts d'argent*, Turgot, après avoir signalé les inconvénients des lois alors en vigueur sur cette matière, la nécessité de les réformer ou tout au moins d'en fixer la jurisprudence, envisage

la question, comme dans les mémoires précédents, au double point de vue du droit naturel et de l'utilité publique, et conclut en faveur de la liberté absolue du commerce de l'argent. Il réfute les sophismes des jurisconsultes et des théologiens; quant à l'odieux autrefois attaché au prêt à intérêt, flétri du nom d'usure, il en montre l'origine dans la constitution des sociétés anciennes, qui ne reposaient point sur le travail comme les sociétés modernes, où les emprunteurs n'avaient point pour but de s'enrichir, mais de vivre, et où des lois cruelles condamnaient à l'esclavage le débiteur insolvable.

Les *Lettres sur le commerce des grains* furent adressées à l'abbé Terray, au moment où il se proposait de restreindre la liberté accordée par l'édit de 1764. Elles furent écrites en moins d'un mois, pendant un voyage dans un pays couvert de neige, et au milieu des travaux de ce qu'on appelait alors le département, c'est-à-dire la répartition de l'impôt entre les élections, les subdélégations et les communes. Elles étaient au nombre de sept; il n'en reste que quatre. La seconde, la troisième et la quatrième furent remises à Louis XVI, pour l'éclairer sur cette question lors de l'émeute de 1775. Elles n'ont point été retrouvées. Dupont de Nemours en a donné un résumé.

Pour démontrer l'utilité de la liberté absolue du commerce des grains, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, le principal argument employé par Turgot,

c'est que la liberté peut seule amener la fixité dans les prix, et que cette fixité est ce qu'il y a de plus avantageux, à la fois pour le propriétaire, pour le fermier et pour le consommateur, c'est-à-dire pour tout le monde.

Il établit cette proposition en s'appuyant sur la doctrine de Quesnay. Aussi son argumentation, quoique en grande partie vraie, donne lieu à quelques objections. Mais Turgot ne traite pas seulement la question à ce point de vue, et, comme il le remarque très-judicieusement, les avantages de la liberté du commerce des grains ne dépendent point nécessairement de cette théorie. On peut montrer la nécessité de cette liberté par une foule de raisons différentes. Parmi celles que Turgot invoque, la plupart sont sans réplique. C'est ainsi qu'il établit de la manière la plus catégorique, que la liberté d'exporter augmentant la production agricole sera un secours dans les temps de disette. « Il est évident que lorsqu'il surviendra une mauvaise année, le consommateur national aura pour subsister, de plus qu'il n'avait avant l'état de liberté, tout ce que la culture employée à fournir à l'exportation habituelle aura produit. Il est évident que ce surplus de production restera dans le royaume, puisque les grains y seront chers par la supposition ; et quand on les supposerait aussi chers chez l'étranger, ils resteraient encore dans le royaume, puisque, à cherté égale, le propriétaire des grains gagnerait à les vendre dans le

royaume, la valeur de tous les frais et de tous les risques. Il est évident que cette ressource serait bien plus à portée du consommateur national qu'aucune importation de grains étrangers; qu'il serait secouru plus promptement et à plus bas prix, sans compter que la liberté du commerce faciliterait aussi l'importation, et la rendrait plus abondante et plus prompte (1). »

Il ne montre pas avec moins de force l'incapacité absolue du gouvernement pour l'approvisionnement d'un pays pendant les temps de disette. « On aura beau entasser règlements sur règlements, comme il n'en résultera pas qu'il existe un grain de blé de plus, je défie bien qu'on supplée autrement au vide de la récolte qu'en faisant venir du blé des lieux où il y en a, ou en se servant de blé réservé des anciennes récoltes. Or certainement, on n'aura pas ces grains sans payer les frais et les profits du transport ou ceux du magasinage; il faut s'y résoudre ou mourir de faim (2). »

Or l'État est-il plus propre que les particuliers à se charger du transport ou du magasinage des grains? Non ; car jamais l'État n'aura à sa disposition des capitaux aussi considérables que ceux des négociants; car il lui faudra prendre sur les peuples les fonds qu'il emploiera à des achats destinés à les soulager; car les agents auxquels il se confiera n'auront pas le même intérêt que les négociants, à être bien informés, actifs, intelligents et économes.

(1) Œuvres de Turgot, t. I, p. 219. (2) T. I, p. 223.

Enfin, Turgot, comme dans ses autres mémoires, après avoir déduit les raisons d'utilité générale, invoque le droit; le droit du laboureur sur le blé qu'il a semé et qu'il a fait naître; le droit du marchand sur la denrée qu'il a payée avec son argent.

Tout en reconnaissant que la liberté du commerce des grains pourrait momentanément en augmenter le prix, Turgot prétendait que les consommateurs n'en souffriraient point si l'on avait soin de prendre trois mesures qui devaient amener une diminution dans le prix du pain, c'étaient d'une part la suppression de la maîtrise des boulangers qui, en ouvrant la porte à la concurrence, mettrait ce genre d'industrie au rabais; d'autre part, l'abolition de tous les droits de péages et de minage existant encore sur les grains; enfin le rachat de la banalité des moulins appartenant soit à des communautés, soit à des seigneurs.

A toutes les clameurs soulevées par les adversaires intéressés de la liberté, et par les préjugés populaires, Turgot proposait de répondre : « Ce que vous demandez est une injustice; ceux, disait-il, qui ne se payent pas de cette raison ne se payeront jamais d'aucune et calomnieront toujours le gouvernement quelque soin qu'il prenne pour les contenter; car il ne les contentera pas, attendu qu'il lui est impossible de procurer au peuple des grains à bon marché lorsque les récoltes ont manqué, et qu'il n'a aucun moyen possible pour en procurer à un prix plus bas que celui qui

résulterait de la liberté entière, c'est-à-dire de l'observation de l'exacte justice (1). »

L'abbé Terray sut reconnaître le mérite de ces lettres. Il donna les plus grands éloges à l'auteur. Il les indiqua à d'autres intendants comme un modèle. Mais son parti était pris ; il n'en changea point.

Ce qui frapperait le lecteur même le plus inattentif, dans les mémoires que nous venons de citer, c'est l'esprit philosophique qui les caractérise. Turgot ne traite pas une question administrative sans la ramener aux principes de l'économie politique et du droit. Ce n'est pas qu'il ne tienne compte des circonstances et des nécessités de l'application. En même temps qu'il saisit les principes dans toute leur pureté et qu'il envisage son sujet de la manière la plus abstraite, il connaît les faits, il sait les difficultés qu'il doit rencontrer, et nul n'est plus propre que lui, quoi qu'en aient dit ses adversaires, à trouver d'habiles ménagements pour faire passer la théorie dans la pratique ; mais il a grand soin de distinguer les deux choses, et d'envisager toujours le côté philosophique et abstrait dans chaque sujet, avant d'en venir au côté pratique. Que faudrait-il faire ? que peut-on faire ? Voilà suivant lui la division naturelle de toute question politique et administrative. « C'est toujours *le mieux* dont on doit s'occuper dans la théorie. Négliger cette recherche,

(1) Œuvres de Turgot, t. I, p. 256.

sous prétexte que ce *mieux* n'est pas praticable dans les circonstances actuelles, c'est vouloir résoudre deux questions à la fois : c'est renoncer à l'avantage de poser les questions dans la simplicité qui peut seule les rendre susceptibles de démonstration ; c'est se jeter sans fil dans un labyrinthe inextricable, et vouloir en démêler toutes les routes à la fois, ou plutôt c'est fermer volontairement les yeux à la lumière, en se mettant dans l'impossibilité de la trouver (1). »

Un autre caractère non moins frappant de ces mémoires, c'est l'autorité avec laquelle l'auteur expose ses idées. On sent qu'on a affaire à une conviction profonde, à une foi politique, et si l'on peut s'exprimer ainsi, administrative. De là, dans ses lettres aux ministres, un ton qui n'est pas d'un subordonné, mais dont il est impossible cependant qu'on s'offense, car c'est le langage même de la raison, de la justice et de l'humanité. C'est surtout dans ses lettres à l'abbé Terray que ce caractère se fait remarquer. Voici un extrait de sa première lettre sur le commerce des grains, qui pourra en donner une idée : « Vous n'aurez certainement, dans tout votre ministère, aucune affaire dont les suites puissent être aussi intéressantes, et pour vous et pour l'Etat, et sur laquelle vous deviez plus craindre de vous tromper. Vous avez votre réputation d'homme éclairé et de ministre sage à conserver ;

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 393.

mais surtout vous avez à répondre au public, au roi et à vous-même du sort de la nation entière, du dépérissement de la culture, de la dégradation du revenu des terres, et par contre-coup, de toutes les branches de l'industrie ; de la diminution des salaires, de l'inaction d'une foule de bras, de la non-valeur dans les revenus du roi, par l'excessive difficulté de lever les impôts, qu'on ne pourra plus extorquer du laboureur appauvri qu'en l'accablant de frais d'exécution, en lui faisant vendre à vil prix ses denrées, ses meubles, ses bestiaux, et en achevant de dégrader la culture déjà trop affaiblie par le défaut de débit : vous avez à répondre du trouble qu'apportera nécessairement à la tranquillité publique l'autorisation donnée à toutes les clameurs populaires contre le prétendu monopole, des vexations et des injustices de tout genre que commettront les officiers subalternes, à qui vous confierez une arme aussi dangereuse que l'exécution d'un règlement sur cette matière : vous avez à répondre enfin de la subsistance des peuples, qui serait à chaque instant compromise, d'abord par les disettes fréquentes qui résulteraient de la dégradation de la culture, ensuite par le défaut absolu de toute circulation, de tout commerce intérieur et extérieur, de toute spéculation pour faire porter des grains des lieux où il y en a dans les lieux où il n'y en a pas ; par l'impossibilité de nourrir les provinces disetteuses, à moins que le Gouvernement ne s'en charge, à des

frais immenses, et plus souvent tardifs et infructueux.

» Je ne vous le cache pas, monsieur, voilà ce que j'envisage comme autant de suites infaillibles du règlement projeté, s'il avait lieu. Vous ne pouvez pas vous dissimuler que ce ne soit la manière de voir, et la conviction intime d'une foule de gens qui ont longtemps réfléchi sur cette matière, et qui ne sont ni des imbéciles ni des étourdis. » Le reste de cette lettre est écrit de ce ton.

Pendant son séjour dans la généralité de Limoges, Turgot, par des voyages à Paris(1), par une correspondance suivie, était resté en relation avec les économistes et les philosophes, particulièrement avec Dupont, Morellet, Condorcet, d'Alembert, Mlle de Lespinasse. Il composait pour le *Dictionnaire du commerce* de l'abbé Morellet l'article *Valeurs et monnaies*, dont nous avons un fragment (2). La question y est traitée d'une manière approfondie, et avec une méthode rigoureuse ; on y trouve déjà la distinction, qui plus tard devait être mise en lumière par Adam Smith, entre la valeur en usage et la valeur en échange. De leur côté, les économistes suivaient avec intérêt les opérations de Turgot dans sa province. Il regardait son administration comme une épreuve de leurs doc-

(1) Dans un de ces voyages Turgot prit part, en qualité de maître des requêtes, au jugement qui réhabilita Calas. Il parla, dit-on, avec une véhémence qui ne lui était pas ordinaire.

(2) Œuvres de Turgot, t. I, p. 75.

trines, autant du moins que le comportaient les circonstances, et le pouvoir restreint d'un intendant. Ses mémoires les plus importants étaient insérés dans les *Éphémérides du citoyen*, journal rédigé par Dupont. On y faisait connaître ses opérations les plus importantes.

Le principal correspondant de Turgot était Condorcet. On connaît depuis longtemps la remarquable lettre que Turgot appelle avec raison sa profession de foi, et où il juge avec tant de sagacité et d'élévation le livre de l'*Esprit*. D'autres lettres, publiées dans la dernière édition des œuvres de Condorcet, sont venues compléter la pensée de Turgot, nous livrer ses idées fondamentales sur les questions capitales de la morale, et fixer la date de cette première lettre qu'on rapportait à l'année 1754, lors de la publication du livre de l'*Esprit*, et qui est de 1771, époque de la mort d'Helvétius.

Turgot était d'une activité surprenante; son esprit était toujours en mouvement. Au milieu des détails et des fatigues de son administration, il lisait avec avidité la plupart des livres nouveaux; il s'occupait à la fois d'économie politique, de philosophie, de physique, de littérature et de poésie. Il composait des satires, qu'on attribuait à Voltaire, et dont La Harpe nous a conservé quelques passages énergiques (1). Une de ses principales distractions, on pourrait même

(1) Voir la note 1 à la fin du volume.

dire occupations, tant il y dépensa de temps et de peine, était une traduction en vers métriques, c'est-à-dire en hexamètres composés de spondées et de dactyles, du quatrième livre de l'*Énéide.* Il jugeait à tort la langue française susceptible d'une versification analogue à celle des langues anciennes et de la langue allemande, et il travailla longtemps à des essais condamnés d'avance, innocente manie d'un grand esprit.

Ce fut pendant son séjour dans la généralité de Limoges qu'il composa son principal ouvrage d'économie politique, les *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses.* C'est le morceau le plus achevé qui soit sorti de sa plume. Bien que ce petit traité ne soit encore qu'un écrit de circonstance et n'ait point été primitivement destiné à l'impression, on y sent la main d'un maître (1). Tout y est clair, précis et lumineux. C'est le résumé le plus substantiel de la doctrine des physiocrates. Toutefois ce n'est point un simple résumé des idées de Quesnay. On y trouve une part très-grande d'originalité, qui donne à ces quelques pages une importance considérable dans l'histoire de l'économie politique.

Les questions économiques tiennent trop de place dans la pensée de Turgot; elles se rattachent par un lien trop étroit à ses idées sur la politique, la morale et même la métaphysique; en un mot, elles sont une

(1) V. la note 2 à la fin du volume.

partie trop importante de son système pour que nous puissions nous dispenser d'entrer dans quelques détails à ce sujet.

Turgot considère l'économie politique d'une façon nouvelle. Il la circonscrit et la sépare complétement du droit naturel et de la politique; il l'envisage comme Adam Smith devait faire plus tard, c'est-à-dire comme la science de la formation et de la distribution des richesses, tandis que Quesnay et la plupart de ses disciples regardent l'économie politique comme la science de la société tout entière, et y font rentrer la morale et la politique. Le titre même de l'ouvrage de Turgot montre que son point de vue est le même que celui d'Adam Smith.

Mais ce n'est point là toute l'originalité des *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses.* On y rencontre une foule d'idées qu'on entrevoit à peine dans les écrits du temps. La plupart de ces idées étaient indécises, et en quelque sorte flottantes; Turgot les a formulées pour la première fois et leur a donné cette précision scientifique qui en a fait des vérités définitivement acquises.

Ainsi il expose et juge avec vérité les différents modes de culture, c'est-à-dire l'usage d'employer pour cultiver les terres, des esclaves, des serfs, des métayers ou des fermiers. Il établit avec netteté l'origine de l'échange, de la valeur et du capital. Tout ce qui concerne la monnaie est extrêmement remar-

quable. Comme dans sa lettre à l'abbé de Cicé et dans son mémoire sur les prêts d'argent, il donne la véritable définition de la monnaie : une marchandise qui est la commune mesure de toutes les autres ; il montre que toute marchandise peut être considérée comme une monnaie ; il énumère ensuite les qualités particulières qui ont fait de l'or et de l'argent la monnaie universelle ; il indique le fondement de l'intérêt de l'argent ; il en établit la légitimité, et il explique le premier, si nous ne nous trompons, les causes qui en font varier le taux. Il montre que le prix de l'argent dépend, non de la quantité des métaux précieux qui se trouvent dans une nation, mais de la rareté ou de l'abondance des capitaux disponibles. L'intérêt courant de l'argent est, en quelque sorte, le thermomètre de la rareté ou de l'abondance des capitaux ; il en est l'effet et l'indice, et comme le capital est nécessaire pour toutes les entreprises de culture, de fabrique et de commerce, l'intérêt courant de l'argent mesure l'étendue qu'une nation peut donner aux entreprises de cette sorte. « On peut regarder, dit-il, le prix de l'intérêt comme une espèce de niveau au-dessous duquel tout travail, toute culture, toute industrie, tout commerce cessent. C'est comme une mer répandue sur une vaste contrée : les sommets des montagnes s'élèvent au-dessus des eaux, et forment des îles fertiles et cultivées. Si cette mer vient à s'écouler, à mesure qu'elle descend, les terrains en

pente, puis les plaines et les vallons paraissent et se couvrent de productions de toute espèce. Il suffit que l'eau monte ou s'abaisse d'un pied pour inonder ou pour rendre à la culture des plages immenses (1). »

Ces idées sur l'intérêt de l'argent sont la partie la plus originale de la doctrine économique de Turgot; c'est là une théorie qui lui appartient en propre et que l'on peut regarder comme une découverte importante. Quesnay était partisan de la liberté du commerce en général parce que cette liberté favorise la production agricole et augmente le revenu net du propriétaire, qui est, suivant lui, la source de toute richesse disponible. Mais il n'admettait pas la liberté du prêt à intérêt; il voulait que l'intérêt de l'argent fût généralement réglé sur le rapport du produit des terres au capital payé pour leur acquisition (2). C'était le renversement de toutes les lois économiques. Turgot montre avec une netteté qu'on n'a pas surpassée, que l'intérêt de l'argent n'est au fond que le loyer d'un capital, et qu'il n'y a aucune raison, ni au point de vue de la justice ni au point de vue de l'utilité publique, pour fixer un maximum au loyer des capitaux. Il établit, contrairement à l'opinion de Quesnay, que l'achat d'un fonds de terre doit être,

(1) Œuvres de Turgot, t. I, p. 59.

(2) V. l'éloge de Turgot, par Dupuis, Mém. de l'Académie des Inscriptions, 1781.

comme placement, l'emploi le moins lucratif de l'argent parce qu'il est le plus assuré.

A ces idées si nouvelles, et si justes, se mêlent deux erreurs graves que Turgot a reçues de Quesnay. Il méconnaît l'importance du travail industriel et même du travail en général, et exagère le rôle de la terre dans la production de la richesse; il ignore complétement la loi qui règle le taux des salaires.

Non-seulement le travail du cultivateur a une primauté physique sur tous les autres travaux, en procurant à l'homme sa subsistance et la matière première de toutes ses industries, mais encore il est le seul qui donne un revenu. Toute industrie durable suppose comme résultat un produit qui comprend le salaire du travail, l'intérêt et l'amortissement du capital. L'agriculture fournit quelque chose de plus, c'est le *revenu* ou *produit net*, c'est-à-dire ce que l'on appelle aujourd'hui la rente du propriétaire. Tout fonds ne donne pas nécessairement un produit net; si les frais de culture absorbent tout le produit du sol le propriétaire ne retire rien, et sa propriété, du moins pour le moment, n'est qu'un vain titre. Mais la plupart des terres donnent un revenu, et ce revenu est la source de tous les salaires et de toutes les dépenses publiques. Il y a deux sortes de richesses: la richesse disponible, c'est le produit net; la richesse non disponible, ce sont les frais de culture. Il y a deux sortes de personnes, les cultivateurs qui for-

ment la classe productrice ; les industriels, les commerçants et les salariés qui forment la classe stérile. Leur travail est utile, mais il n'ajoute rien à la somme des richesses qui existent déjà dans la société.

Cette théorie renferme une erreur fondamentale. Sans doute la terre, ou pour parler plus exactement, la nature concourt avec le travail de l'homme dans l'œuvre de la production; mais lors même que la part de la nature serait plus considérable dans l'agriculture que dans l'industrie, on ne voit pas pourquoi le travail industriel serait inférieur au travail agricole, car les conditions sont absolument les mêmes. Une ferme peut être considérée comme une fabrique où l'on emploie le sol au lieu d'employer l'eau ou tout autre agent naturel. D'ailleurs tous les services rendus par l'industrie à l'agriculture ne concourent-ils pas à la production agricole ? Est-ce que celui qui invente ou même qui fabrique une charrue ne concourt pas à la production agricole ? Si le travail appliqué immédiatement à la terre l'emporte sur les travaux qui suivent pour donner au produit toute son utilité et par conséquent toute sa valeur, on ne voit pas pourquoi le travail du valet qui conduit la charrue, ou même celui du bœuf qui la traîne ne serait pas supérieur à celui du maître qui surveille et dirige tout. Au fond, il est impossible de fixer la limite qui sépare le travail industriel du travail agricole et de dire où commence l'un, où finit l'autre. Si l'on condamne le travail in-

dustriel comme stérile, il faut aussi condamner le travail agricole au même titre, et soutenir en général que le travail, c'est-à-dire l'homme lui-même, n'entre pour rien dans la production de la richesse.

Turgot a donc méconnu la part du travail, c'est-à-dire de l'élément humain, dans la production. Il signale le fait de la division du travail par rapport à l'échange ; il en indique même les avantages, mais il n'en voit pas toute la portée ; il en ignore toute la fécondité. On sait comment Adam Smith a comblé cette lacune.

A cette erreur, Turgot en ajoute une autre qui n'est pas moins grave. Il croit avec Quesnay que le salaire de l'ouvrier se borne à ce qui est indispensable pour sa subsistance, à ce qu'il nomme le nécessaire absolu. Mais qu'est-ce qu'un nécessaire absolu ? Le nécessaire comme le superflu est essentiellement relatif ; il varie avec les temps, les lieux, les individus, l'âge, la santé et la maladie, etc. De plus il n'est pas vrai que le salaire de l'ouvrier soit nécessairement borné à ce qui est indispensable à sa subsistance ; et, d'autre part, il arrive trop souvent que le salaire est loin d'atteindre ce niveau. Turgot n'a pas vu que la valeur des salaires, comme toutes les autres, se règle par la loi générale de l'offre et de la demande, et qu'elle dépend du rapport des capitaux disponibles avec le nombre des ouvriers.

Cette double erreur conduisait Turgot à une fausse

théorie sur l'impôt. Comme le revenu net, ou la rente de la terre, est la seule richesse disponible, toutes les contributions finissent par retomber, suivant lui, sur les propriétaires du sol. Là est la raison fondamentale qu'il invoque en faveur de l'impôt direct sur les propriétaires fonciers, contre toutes les autres espèces de contributions.

Bien que sur ces trois points importants Turgot partage les erreurs de Quesnay, il ne saurait être considéré comme un simple disciple. Il a élucidé, rectifié, enrichi et transformé la doctrine de son maître; il est lui-même un maître et le précurseur d'Adam Smith.

CHAPITRE II.

MINISTÈRE DE TURGOT. — SA RETRAITE ET SES DERNIERS TRAVAUX.

Turgot est nommé ministre de la marine. — Ses projets pour l'abolition de l'esclavage et la prospérité des colonies. — Il est nommé contrôleur général. — Sa lettre à Louis XVI. — Ses principaux actes. — Arrêt du conseil d'État pour le rétablissement de la liberté du commerce des grains dans l'intérieur du royaume. — Édit du roi en faveur de la liberté du commerce des vins. — Edit du roi portant abolition des corvées pour la construction et l'entretien des routes. — Edit du roi pour la suppression des jurandes. — Caractère général de toutes ces mesures. — Projets de Turgot. — Réforme des impositions. — Rachat des droits féodaux. — Mémoire au roi en faveur de la liberté religieuse. — Plan d'une constitution politique. — Nécessité d'une éducation nationale. — Résistances. — Emeutes à l'occasion du commerce des grains. — Opposition de la cour, de la noblesse, du clergé, de la haute bourgeoisie. — Ennemis de Turgot parmi les gens de lettres, Linguet, Necker. — Ses defenseurs, Condorcet, Morellet, Voltaire. — Hostilité secrète des ministres. — Démission de Malesherbes. — L'opposition se concentre dans le parlement de Paris. — Indécision de Louis XVI. — Manœuvres et intrigues. — Chute de Turgot. — Ses occupations dans sa retraite. — Sa mort. — Idée d'un grand ouvrage philosophique.

Turgot avait épuisé, pendant les treize années de son administration, tout le bien qu'il pouvait faire dans la généralité de Limoges. Après avoir réparti plus équitablement les impositions, transformé la corvée pour la construction et l'entretien des routes et pour le transport des équipages militaires, allégé le fardeau de la milice, achevé les principales voies

de communication qui traversaient sa province, il était arrivé au terme des grandes réformes et des grandes entreprises qu'il pouvait tenter avec le pouvoir borné d'un intendant. Nous avons vu combien le résultat avait été au-dessous de ses désirs et de ses espérances. Un champ plus vaste s'ouvre maintenant à son activité. Il va être appelé à appliquer ses théories politiques, et économiques non plus dans une pauvre province, mais dans la France tout entière, soutenu par la puissance d'un roi. Mais là encore il rencontrera, dans la force des choses, dans le mauvais vouloir des hommes, des obstacles insurmontables.

Nous arrivons à une époque où la biographie de Turgot se confond avec l'histoire politique de la France. Il n'entre pas dans notre plan de raconter en détail toutes les mesures qui ont signalé son court passage au ministère. Nous nous bornerons à indiquer ses principaux actes et à en faire connaître l'esprit.

Le 20 juillet 1774, Turgot fut nommé secrétaire d'Etat au département de la marine. Ce ne fut ni à la renommée qu'il s'était acquise comme intendant, ni à ses relations avec l'élite de la société de son temps, ni à l'illustration administrative de sa famille qu'il dut l'honneur d'entrer dans le conseil du roi. Un de ses condisciples en Sorbonne, l'abbé de Véry, comme les abbés de Cicé, comme l'abbé de Boisgelin, comme

Morellet, comme Sigorgne, comme tous ceux qui l'avaient connu, avaient conservé pour lui une amitié mêlée d'admiration, une sorte de culte. L'abbé de Véry était lié avec madame de Maurepas; il lui parla de son ami avec enthousiasme. Celle-ci pressa son mari, sur qui elle avait une grande influence, de l'appeler au ministère. Maurepas y consentit. Il savait Turgot sans appui à la cour, et ne soupçonnait ni la fermeté de ses convictions ni l'énergie de son caractère. Il croyait se faire de lui une créature. D'ailleurs il n'était pas fâché de trouver l'occasion de plaire au parti des gens de lettres, qu'il avait toujours flatté.

Turgot resta cinq semaines au ministère de la marine. Il n'y marqua son passage que par un acte de justice. Il fit payer aux ouvriers du port de Brest des arrérages de dix-huit mois sur leur salaire. Il avait conçu de grands projets pour l'accroissement du commerce maritime et la prospérité des colonies. Nous les connaissons par Dupont de Nemours, son secrétaire et son confident pendant toute la durée de son ministère. Ses idées sur les colonies étaient libérales comme sur tout le reste. Les colonies avaient à ses yeux un double avantage : par l'identité de langage, de mœurs, de législation, elles lui semblaient former avec la mère-patrie une confédération naturelle, plus solide que celles qui reposent seulement sur les traités; de plus elles offraient un débouché aux capitaux et à l'excès de la population de

la métropole. Mais Turgot ne partageait pas sur ce point les erreurs de la politique anglaise (1). Il voulait les colonies libres et traitées sur le pied de l'égalité. On ne devait, suivant lui, leur imposer d'autres contributions que celles qui étaient nécessaires pour couvrir les frais de leur administration.

Il est presque inutile de dire que Turgot n'était point partisan de l'esclavage. Mais il ne voulait point l'abolir tout d'un coup. Empêcher les abus d'autorité contre les esclaves; favoriser les affranchissements; accorder des terres aux hommes venus d'Europe, à la condition qu'ils n'emploieraient pas d'esclaves; telle était la marche qu'il se proposait de suivre. Pour détruire l'esclavage sans retour, il lui semblait suffisant de mettre en présence le travail libre et le travail servile.

Il prévoyait la guerre qui allait éclater entre l'Angleterre et ses colonies; il l'avait prédite plus de vingt ans auparavant dans son discours sur les progrès successifs de l'esprit humain; dans une lettre au docteur Josias Tucker, il indiquait avec une rare clairvoyance les avantages qui devaient suivre l'affranchissement des colonies anglaises. Il pensait que si la guerre venait à être déclarée entre la France et l'Angleterre, c'était dans l'Inde que la France devrait porter ses coups; mais il ne voulait pas qu'elle

(1) V. la lettre à Josias Tucker, Œuvres de Turgot, t. II, p. 802.

substituât dans ces contrées sa domination à celle de l'Angleterre.

On connaît les principes de Turgot en matière d'échanges; il croyait, contrairement aux partisans du système mercantile, que les avantages du commerce sont réciproques, et que la liberté n'a que d'heureux résultats. En conséquence, il voulait faire des îles de France et de Bourbon des ports absolument francs. Il comptait y établir une pleine liberté de conscience, et par ce moyen y attirer les négociants et les capitaux. Il espérait que l'île de France deviendrait, et par sa position et grâce à cette politique, le centre d'un grand négoce. Dupont de Nemours devait partir pour cette île afin d'y réaliser les plans de son ami. Déjà il avait reçu ses instructions de la main même du ministre, quand Turgot fut nommé contrôleur général, le 24 août 1774, à la place de l'abbé Terray (1).

Il n'y eut peut-être jamais contraste plus frappant entre deux hommes chargés successivement des mêmes fonctions. L'abbé Terray était dur, insensible, d'une probité plus que douteuse, sans mœurs et sans pudeur. Il avait contracté une si grande habitude du mensonge, qu'il disait sans rougir ce qu'il était impossible qu'on crût. Il avouait sans honte ses procédés les plus honteux; il en plaisantait même gros-

(1) V. *Mémoires sur la vie et les ouvrages de Turgot*, par Dupont de Nemours.

sièrement. Il ne discutait pas, ne réfutait pas les objections qu'on lui présentait, en avouait même la justesse, mais ne changeait pas. Il n'avait ni principes ni plan sur les finances et l'administration. Toutes ses déterminations étaient dictées par une fiscalité aveugle et brutale. C'est à cette fiscalité qu'il devait sa réputation d'homme habile, réputation accréditée par les gens de finance, en faveur de qui étaient presque toujours ses décisions. Turgot, au contraire, avait des idées arrêtées sur toutes les questions administratives et financières. Il était la droiture et la vérité même. Ses mœurs étaient irréprochables; son âme était pleine de bienveillance et d'humanité, et pour lui la politique n'était que l'application même de la justice. Ce contraste entre l'abbé Terray et Turgot se reproduisait même au physique. « Une figure sombre, repoussante, dit M. de Monthyon, signalait la dureté de l'âme et l'insensibilité de Terray; la figure de Turgot était belle, majestueuse; elle avait quelque chose de cette dignité remarquable dans les têtes antiques (1). »

Dès 1759, alors qu'il n'était que maître des requêtes, Turgot avait indiqué le but que devait se proposer un ministre réformateur et l'énormité de sa tâche.

« Dans l'état actuel de l'Europe, les devoirs du

(1) Monthyon, *Particularités sur les ministres des finances.*

législateur et le degré d'habileté qu'il lui faut sont d'une étendue qui intimide l'homme capable de la discerner; qui fait trembler l'homme de bien; qui exige les plus grands efforts, l'attention à la fois la plus disséminée et la plus soutenue, l'application la plus constante de la part de l'homme de courage, que son penchant y conduit, que sa position y dévoue. Trop d'objets se présentent à l'esprit; trop d'établissements positifs se sont succédé par la suite des temps; trop de corps se sont formés dans le corps même de l'Etat, avec des intérêts et des priviléges différents; trop de tribunaux et de juridictions dépendantes et indépendantes se sont établis. La machine du gouvernement s'est compliquée de trop de ressorts, pour qu'un homme puisse aisément se flatter de les avoir tous combinés; et il est encore plus impossible de les oublier. Ils font naître chaque jour une foule de questions à décider, qui se présentent aux yeux mêmes qui ne voudraient pas les voir. Il faut une sagacité prodigieuse, et une adresse non moins grande, pour qu'aucune de ces décisions particulières, qui toutes paraissent entraînées et maîtrisées par des circonstances spéciales, ne soit néanmoins en désaccord ni avec les principes fondamentaux, ni avec le plan général.

» Cependant il est si vrai que les intérêts des nations et les soins d'un bon gouvernement se réduisent au respect religieux pour la liberté des personnes et du

travail, à la conservation inviolable des droits de propriété, à la justice envers tous, d'où résulteront nécessairement la multiplication des subsistances, l'accroissement des richesses, l'augmentation des jouissances, des lumières et de tous les moyens de bonheur, que l'on peut espérer qu'un jour tout ce chaos prendra une forme distincte, que ses parties se coordonneront, que la science du gouvernement deviendra facile et cessera d'être au-dessus des forces des hommes doués d'un bon sens ordinaire. C'est à ce terme qu'il faut arriver (1). »

C'est ce passage de l'ancien régime au nouveau que Turgot tente d'accomplir.

On connaît l'admirable lettre qu'il écrivit au roi quelques heures après sa nomination au contrôle général.

Elle contient le programme de ses réformes :

« Point de banqueroute;

» Point d'augmentation d'impôts;

» Point d'emprunt. »

Point de banqueroute, ni avouée ni masquée par des réductions forcées.

Point d'augmentation d'impôts; la raison en est dans la situation des peuples et plus encore dans le cœur du roi.

Point d'emprunt, parce que tout emprunt diminue

(1) Œuvres de Turgot, c. II, p. 674 et 675.

toujours le revenu libre, et nécessite au bout de quelque temps ou la banqueroute ou l'augmentation des impositions.

Quels seront donc les moyens de rétablir l'ordre dans les finances de l'Etat? Le premier, le plus nécessaire, c'est l'économie.

« On demande sur quoi retrancher, et chaque ordonnateur, dans sa partie, soutiendra que presque toutes les dépenses particulières sont indispensables. Ils peuvent dire de fort bonnes raisons, mais comme il n'y en a pas pour faire ce qui est impossible, il faut que toutes ces raisons cèdent à la nécessité absolue de l'économie. »

Un des plus grands obstacles à l'économie, c'était la multitude de faveurs accordées par la royauté. A ce sujet, Turgot faisait entendre au roi de salutaires paroles :

« Il faut, sire, vous armer de votre bonté contre votre bonté même ; considérer d'où vous vient cet argent que vous pouvez distribuer à vos courtisans, et comparer la misère de ceux auxquels on est quelquefois obligé de l'arracher par les exactions les plus rigoureuses à la situation des personnes qui ont le plus de titres pour obtenir vos libéralités. »

D'autres faveurs, pour ne pas porter immédiatement sur le trésor royal, n'en sont pas moins funestes. Ce sont les intérêts, les croupes, les priviléges, en un mot toutes les participations aux profits des traitants.

Elles sont une source de corruption pour la noblesse et de vexations pour le peuple; elles tendent à éterniser le désordre en donnant à tous les abus des protecteurs puissants et cachés. D'ailleurs, tout profit sur les impositions qui n'est pas absolument nécessaire pour la perception de ces impositions est dû au soulagement des contribuables et aux besoins de l'Etat.

Turgot indique d'autres moyens pour restaurer les finances. C'est la réforme de l'assiette et de la perception de l'impôt; c'est un système de mesures qui, par l'amélioration de la culture, accroîtront la prospérité du royaume, et par conséquent les revenus du roi. Mais pour que ces réformes puissent être réalisées, il faut que la finance cesse d'être aux expédients pour assurer les services, et que le roi devienne indépendant des financiers, qui autrement seraient toujours maîtres par des manœuvres de place de faire échouer les plus importantes opérations.

Turgot ne se méprenait pas sur la nature et la force des obstacles qui devaient s'opposer à ses réformes, et on peut voir qu'il n'espérait guère en triompher.

« J'ai prévu, dit-il, que je serais seul à combattre contre les abus de tous genres, contre les efforts de ceux qui gagnent à ces abus, contre la foule des préjugés qui s'opposent à toute réforme et qui sont un moyen si puissant entre les mains des gens intéressés à éterniser le désordre. J'aurai à lutter contre

la bonté naturelle, contre la générosité de Votre Majesté et des personnes qui lui sont les plus chères. Je serai craint et haï de la plus grande partie de la cour, de tout ce qui sollicite des grâces. On m'imputera tous les refus; on me peindra comme un homme dur parce que j'aurai représenté à Votre Majesté qu'elle ne doit point enrichir même ceux qu'elle aime aux dépens de la subsistance de son peuple. Ce peuple auquel je me serai sacrifié est si aisé à tromper, que peut-être j'encourrai sa haine par les mesures mêmes que je prendrai pour le défendre contre les vexations; je serai calomnié, et peut-être avec assez de vraisemblance pour m'ôter la confiance de Votre Majesté. Je ne regretterai point de perdre une place à laquelle je ne m'étais jamais attendu. Je suis prêt à la remettre à Votre Majesté dès que je ne pourrai plus espérer de lui être utile; mais son estime, la réputation d'intégrité, la bienveillance publique qui ont déterminé son choix en ma faveur, me sont plus chères que la vie, et je cours le risque de les perdre, même en ne méritant à mes yeux aucun reproche. »

Il terminait cette lettre pleine de raison, de franchise et de dignité par ces paroles touchantes :

« Votre Majesté se souviendra que c'est sur la foi de ses promesses que je me charge d'un fardeau peut-être au-dessus de mes forces, que c'est à elle

personnellement, à l'homme juste et bon plutôt qu'au roi que je m'abandonne (1). »

On peut réduire à quatre les principales opérations de Turgot pendant la durée de son ministère :

1° L'arrêt du 13 septembre 1774, qui rétablit la liberté du commerce des grains à l'intérieur.

2° L'édit du mois d'avril 1776, en faveur de la liberté du commerce des vins.

3° L'édit du mois de février 1776, pour la suppression des corvées.

4° L'édit du mois de février 1776, pour l'abolition des jurandes.

La liberté du commerce des grains n'était pas nouvelle en France. Dès 1749, le contrôleur général Machault avait autorisé non-seulement la libre circulation des grains à l'intérieur, mais encore leur sortie du royaume par deux ports de la Méditerranée. Une déclaration royale en 1763 et un édit en 1764 avaient de nouveau consacré cette précieuse liberté. Mais l'abbé Terray, pour favoriser un infâme trafic, auquel il est constant que Louis XV lui-même prenait part, modifia l'édit de 1764 par l'arrêt du 23 décembre 1770. C'est à cette occasion que Turgot lui avait adressé les remarquables lettres dont nous avons parlé. Il est vrai que cet arrêt assurait expressément le libre transport des grains de pro-

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 165 et suiv.

vince à province, mais il y mettait de très-grands obstacles par deux dispositions particulières : la première imposait à tous ceux qui voulaient entreprendre le commerce des grains l'obligation de faire inscrire sur les registres de la police leurs noms, surnoms, qualités et demeures, le lieu de leurs magasins et les actes relatifs à leurs entreprises ; la seconde défendait de vendre ailleurs que dans les marchés. L'arrêt du 13 septembre 1774 abrogeait ces deux dispositions et rétablissait la loi du 23 mai 1763. Le commerce des grains était libre à l'intérieur ; le roi se proposait de statuer plus tard sur la vente hors du royaume.

« Je viens de lire, écrivait Voltaire à d'Alembert, à l'occasion du préambule de cet arrêt, le chef-d'œuvre de M. Turgot. Il me semble que voilà de nouveaux cieux et une nouvelle terre. » On est tenté, même aujourd'hui, en lisant ce préambule, de partager l'admiration de Voltaire. La question du commerce des grains y est traitée au double point de vue de la justice, c'est-à-dire du droit individuel, et de l'utilité publique, avec une netteté parfaite et une concision telle qu'il est impossible d'en donner une analyse. Cependant rien n'est oublié ; et après tant de travaux sur ce sujet, il serait difficile de trouver aujourd'hui un argument en faveur de la liberté qui eût échappé à Turgot (1).

(1) V. la note 3 à la fin du volume.

Mais l'arrêt du 13 septembre ne suffisait pas. Le commerce des grains rencontrait une foule d'entraves locales qui paralysaient l'effet de toute loi générale. Dans la plupart des villes du royaume, des droits excessifs, des priviléges exorbitants attribués à certaines corporations, des règlements de police souvent contradictoires formaient une législation monstrueuse; source de vexations et de procès. A Paris, par exemple, le commerce des grains n'était pas seulement soumis à des droits très-élevés, il était encore gêné par une législation incroyable formée en partie d'ordonnances des rois Charles VI, Charles IX et Henri III, en partie de règlements de police rendus par l'autorité municipale. Une ordonnance du mois de février 1415, renouvelée par un arrêt du 19 août 1661, défendait de serrer ou d'ôter des sacs les blés ou les farines arrivant par terre ; de débarquer, de mettre en grenier ou en magasin, ou même sous des bannes les mêmes denrées arrivant par eau; en sorte que, suivant les règlements, elles devaient demeurer exposées à l'air, à l'humidité, à la pluie. Le même arrêt de 1661, par une disposition contraire, défendait de faire aucun amas de grains et d'en laisser séjourner dans les lieux de l'achat, sur les ports de chargement ou sur les routes. « Ces règlements réunis, dit Turgot, ôtaient donc à la ville de Paris tous moyens de conserver des grains et des farines dans son intérieur et d'en avoir dans ses environs. »

L'ordonnance de 1415, déjà citée, imposait aux marchands qui apportaient des grains à Paris l'obligation de les vendre avant le troisième marché, à peine d'être forcés de les livrer à un prix inférieur à celui des marchés précédents; d'un autre côté, l'arrêt du 19 août 1661 et une ordonnance de police du 31 mars 1633 interdisaient aux marchands la faculté de faire aucun achat dans Paris, et défendaient même aux boulangers d'acheter plus de deux muids de blé par marché.

Un arrêt du parlement du 24 août 1565 défendait aux marchands de grains, sous peine de punition corporelle, de transporter, soit par terre, soit par eau, en montant ou en descendant, hors de la ville, les grains qu'ils y avaient fait entrer; deux ordonnances de police de 1622 et de 1632 ajoutaient à la rigueur de l'arrêt du parlement en défendant d'acheter et de faire sortir aucun grain de la distance de dix lieues de Paris, à peine de confiscation et d'amende arbitraire. Ces dispositions ne tendaient pas seulement, comme Turgot le fait observer, à bannir de Paris le commerce des grains en privant le commerçant de la propriété de sa denrée, elles rendaient impossibles les secours que les provinces pouvaient se prêter en temps de disette. Ainsi, la Champagne et la Bourgogne, surchargées de grains, n'auraient pu secourir la Normandie par la Seine.

L'ordonnance de police de 1635, précédemment

citée, confirmée par un édit de 1672, interdisait aux marchands qui avaient commencé la vente d'un bateau de blé d'en augmenter le prix. Les mêmes règlements enjoignaient encore à quiconque faisait transporter des grains à Paris, de les y vendre en personne ou par des gens de sa famille, et non par des facteurs. Enfin, d'après l'arrêt de 1661, les négociants étaient obligés de passer leurs factures par devant notaires, de les représenter aux officiers des grains et de les faire inscrire sur des registres publics. Turgot résume avec énergie, dans le préambule de la déclaration royale qui la supprime, les effets de cette absurde législation. « C'est par de tels règlements, dit-il, qu'on s'est flatté autrefois, et presque jusqu'à nos jours, de pourvoir à la subsistance de notre bonne ville de Paris. Les négociants qui, par état, sont les agents nécessaires de la circulation, qui portent infailliblement l'abondance partout où ils trouvent liberté, sûreté et débit, ont été traités comme des ennemis qu'il fallait vexer dans leur route et charger de chaînes à leur arrivée : les blés qu'ils apportaient dans la ville ne devaient plus en sortir ; mais ils ne pouvaient ni les conserver ni les garantir des injures de l'air et de la corruption ; on s'efforçait de précipiter les ventes ; on arrêtait les achats ; le marchand devait vendre ses grains en trois jours de marché ou en perdre la disposition ; l'acheteur ne pouvait s'en pourvoir que lentement et

en petites parties; la diminution des prix faisait la loi au négociant, leur augmentation ne pouvait lui profiter; les marchands de grains, effrayés par les rigueurs de la police, étaient encore dévoués à la haine publique; le commerce opprimé, diffamé de toute part, fuyait la ville; un arrondissement de vingt lieues de diamètre séparait entre elles et de notre dite ville les provinces les plus abondantes, et cependant toutes précautions étaient interdites dans l'intérieur et sur les abords; on paraissait même conspirer contre les moissons futures, en exigeant que le laboureur quittât son travail pour suivre ses grains et les vendre par lui-même. »

Ces quelques exemples suffisent pour donner une idée de la nature et de la force des obstacles que rencontrait dans les villes la circulation des grains. Sans doute ces règlements ne pouvaient point être exécutés à la lettre. Ils n'en avaient pas moins de très-graves inconvénients; ils effrayaient le commerce et forçaient le gouvernement de s'inquiéter et de se mêler de l'approvisionnement de Paris; ils avaient fait échouer les mesures générales qu'on avait prises en faveur de la liberté; ils étaient une arme dont les magistrats pouvaient se servir pour « *frapper, ruiner, déshonorer tout négociant qui leur aurait déplu*, ou que les préjugés populaires leur auraient dénoncé (1). »

(1) Œuvres de Turgot, *Mémoire au roi*, t. II, p. 243. — Turgot

Ces dispositions furent supprimées à Paris et dans les principales villes du royaume, notamment à Rouen, à Bordeaux et à Lyon. Les offices créés pour l'application de ces règlements furent abolis et leurs possesseurs indemnisés. Tous les droits dont le maintien ne fut pas jugé nécessaire pour acquitter ces indemnités furent anéantis.

Le commerce des vins n'était pas plus libre que celui des grains. Dans la plupart des villes du Midi, des prohibitions, des règlements tyranniques, souvent des punitions corporelles protégeaient l'intérêt des propriétaires de vignobles du canton au détriment des autres propriétaires et de tous les consommateurs. Ainsi les propriétaires des vignobles situés dans la sénéchaussée de Bordeaux étaient en possession d'interdire la consommation et la vente dans la ville de Bordeaux de tout autre vin que celui du crû de la sénéchaussée; il n'était pas même permis à tout propriétaire de vendre le sien en détail, s'il n'était bourgeois de Bordeaux et s'il

ajoutait : « Ces règlements sont un titre pour autoriser les magistrats à faire, dans les temps de disette, parade de leur sollicitude paternelle, et à se donner pour les protecteurs du peuple, en fouillant dans les maisons des laboureurs et des commerçants ; enfin, c'est *une branche d'autorité toujours précieuse à ceux qui l'exercent.* »

« Aussi ces règlements, malgré leur absurdité, et malgré leur inexécution habituelle, ont-ils toujours été chers *aux principaux magistrats et au parlement.* »

ne résidait dans la ville avec sa famille au moins six mois chaque année.

Les vins des provinces voisines ne pouvaient être transportés librement sur la Garonne et ses affluents pour être vendus hors du royaume. Ceux du Languedoc ne pouvaient descendre à Bordeaux avant la Saint-Martin; ceux du Périgord, du Quercy, de l'Agénois, de la Haute-Guyenne, avant Noël. Aucun vin étranger à la sénéchaussée de Bordeaux ne devait rester dans cette ville passé le 8 septembre. Le propriétaire qui n'avait pas vendu le sien à cette époque n'avait que le choix ou de le convertir en eau-de-vie ou de le faire ressortir de la sénéchaussée en remontant la rivière.

Ces mêmes vins ne pouvaient être mis en vente à leur arrivée. Il n'était pas permis de les verser de bord à bord dans les vaisseaux qui se trouvaient en chargement dans le port de Bordeaux ou dans tout autre port de la Garonne. Il fallait nécessairement les décharger dans un espace déterminé d'un faubourg et les entreposer dans des celliers particuliers. De plus, ils devaient être renfermés dans des tonneaux d'une forme spéciale, moins avantageuse pour le commerce étranger, reliés avec des cercles en moindre nombre et d'un bois moins fort, et par conséquent peu propres aux voyages de long cours (1).

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 344 et suiv.

Ces règlements étaient admirablement combinés pour délivrer de toute concurrence les propriétaires de vignobles de la sénéchaussée de Bordeaux.

A Marseille, c'était pis encore. Les vins étrangers au territoire de la ville étaient prohibés d'une façon absolue. Un statut municipal de 1294 ordonnait que le vin apporté en fraude serait répandu, les raisins foulés aux pieds, les bâtiments ou charrettes brûlés, et les contrevenants condamnés à différentes amendes. Un règlement de 1610 ajoutait à la rigueur de ces peines celle du fouet contre les voituriers surpris en flagrant délit. Ces priviléges avaient été confirmés et même étendus par un édit de 1717. Un des articles de cet édit faisait defense à tous les capitaines de navires qui seraient dans le port de Marseille d'acheter, pour la provision de leurs équipages, d'autre vin que celui du territoire de la ville. Le corps de ville prétendait, en vertu de ce même article, interdire aux équipages des bâtiments qui entraient dans le port la liberté de consommer le vin ou la bière dont ils étaient approvisionnés pour leur route, et les obliger de faire à Marseille une nouvelle provision. Mais comme le territoire de cette ville ne produisait point assez de vin pour la consommation de ses habitants et pour les besoins de son commerce, les propriétaires de vignobles violaient, par une contrebande notoire, les règlements qui constituaient leurs priviléges.

Des abus analogues existaient dans la plupart des villes du Languedoc et du Dauphiné. L'édit du mois d'avril 1776, qui les supprimait, permettait de faire circuler librement les vins dans toute l'étendue du royaume, de les emmagasiner, de les vendre en tous lieux et en tous temps, et de les exporter par tous les ports du royaume.

Turgot, dans le préambule de cet édit, proclame nettement la supériorité du droit naturel sur le droit écrit. Au nom du double principe de l'intérêt général et du droit des individus, il déclare nuls et non avenus tous les titres qu'on pouvait faire valoir en faveur de ces règlements, même les lettres patentes et les édits des rois.

« Si dans l'examen, dit le roi, des questions qui se sont élevées sur leur exécution, nous devions les discuter comme des procès, sur le vu des titres, nous pourrions être arrêté par la multiplicité des lettres patentes et des jugements rendus en faveur des villes intéressées.

» Mais ces questions nous paraissent d'un ordre plus élevé; elles sont liées aux premiers principes du droit naturel et du droit public entre nos diverses provinces. C'est l'intérêt du royaume entier que nous avons à peser; ce sont les intérêts et les droits de tous nos sujets, qui, comme vendeurs et comme acheteurs, ont un droit égal à débiter leurs denrées et à se procurer les objets de leurs besoins à leur plus grand avantage;

c'est l'intérêt du corps de l'Etat, dont la richesse dépend du débit le plus étendu des produits de la terre et de l'industrie, et de l'augmentation de revenu qui en est la suite. Il n'a jamais existé de temps, il ne peut en exister, où de si grandes et de si justes considérations aient pu être mises en parallèle avec l'intérêt particulier de quelques villes, ou, pour mieux dire, de quelques particuliers riches de ces villes. Si jamais l'autorité a pu balancer deux choses aussi disproportionnées, ce n'a pu être que par une surprise manifeste, contre laquelle les provinces, le peuple, l'État entier lésés, peuvent réclamer en tout temps, et que, en tout état de cause, nous pouvons et voulons réparer, en rendant, par un acte de notre puissance législative, à tous nos sujets, une liberté dont ils n'auraient jamais dû être privés (1). »

Les mesures que nous venons de signaler en affranchissant les deux principales branches du commerce français favorisaient indirectement l'agriculture; l'édit pour la suppression des corvées délivrait les campagnes d'une charge énorme, odieusement injuste, qui pesait sur les habitants les plus pauvres des plus stériles provinces.

Après avoir énuméré avec une netteté, une force, une abondance qui ne laissait pas de réponse à ses adversaires, tous les inconvénients de la corvée

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 355.

dont il disait : « Nous croyons impossible d'apprécier tout ce que la corvée coûte aux peuples, » Turgot en appelait, comme toujours, à la justice, qui était pour lui la suprême raison.

« En substituant à un système si onéreux dans ses effets, si désastreux dans ses moyens, l'usage de faire construire les routes à prix d'argent, nous aurons l'avantage de savoir précisément la charge qui en résultera pour nos peuples; l'avantage de tarir à la fois la source des vexations et celle des désobéissances; celui de n'avoir plus à punir, plus à commander pour cet objet et d'économiser l'usage de l'autorité qu'il est si fâcheux d'avoir à prodiguer. Ces trois motifs suffiraient pour nous faire préférer, à l'usage des corvées, le moyen plus doux et moins dispendieux de faire les chemins à prix d'argent. Mais un motif plus puissant et plus décisif nous détermine, c'est *l'injustice inséparable de l'usage des corvées.*

» Le poids de cette charge ne tombe et ne peut tomber que sur la partie la plus pauvre de nos sujets, sur ceux qui n'ont de propriété que leurs bras et leur industrie, sur les cultivateurs et les fermiers. Les propriétaires, presque tous privilégiés, en sont exempts ou n'y contribuent que très-peu. »

» .....On n'a pas cru que le trésor de l'État, épuisé par les guerres et par les profusions de plusieurs règnes, et chargé d'une masse énorme de dettes pût fournir à cette dépense.

» On a craint de l'imposer sur les peuples, toujours trop chargés; et on a préféré de leur demander du travail gratuit, imaginant qu'il valait mieux exiger des habitants des campagnes, pendant quelques jours, des bras qu'ils avaient, que de l'argent qu'ils n'avaient pas.

» Ceux qui faisaient ce raisonnement oubliaient qu'il ne faut demander à ceux qui n'ont que des bras, ni l'argent qu'ils n'ont pas, ni les bras qui sont leur unique moyen de nourrir eux et leur famille.

» Une erreur tout opposée a souvent engagé l'administration à sacrifier les droits des propriétaires au désir mal entendu de soulager la partie pauvre des sujets en assujettissant par des lois prohibitives les premiers à livrer leur propre denrée au-dessous de sa véritable valeur.....

» C'était blesser également les propriétés et la liberté des différentes classes de nos sujets; c'était les appauvrir les uns et les autres pour les favoriser injustement tour à tour. C'est ainsi qu'on s'égare quand on oublie que la justice seule peut maintenir l'équilibre entre tous les droits et tous les intérêts. »

La corvée fut abolie et remplacée par une imposition levée sur les propriétaires de biens fonds sujets aux vingtièmes et en proportion de leur contribution au rôle de cette taxe. Cette imposition ne devait pas dépasser dix millions. Le clergé qui devait dans le projet primitif contribuer à cette dépense, parvint

à s'en faire dispenser Turgot céda sur ce point, ne voulant pas, disait-il, se faire deux querelles à la fois.

L'édit pour la suppression des jurandes devait rendre la liberté au travail industriel, comme les réformes précédentes tendaient à affranchir le commerce et à relever l'agriculture. Toutes les professions étaient déclarées libres à Paris en attendant qu'elles le fussent dans tout le reste du royaume, à l'exception toutefois de la pharmacie, de l'orfévrerie, de l'imprimerie et de la librairie, qui devaient plus tard profiter aussi du bénéfice de la liberté, mais qui, exigeant une surveillance et des précautions particulières de la part de l'autorité publique, restaient dans le même état, jusqu'à la confection des règlements de police qui les concernaient. Des mesures étaient prises pour éteindre les dettes des corporations.

« Dieu en donnant à l'homme des besoins, disait Turgot dans le préambule de cet édit, en lui rendant nécessaire la ressource du travail, a fait du droit de travailler la propriété de tout homme, et cette propriété est la première, la plus sacrée, la plus imprescriptible de toutes.

» Nous regardons comme un des premiers devoirs de notre justice et comme un des actes les plus dignes de notre bienfaisance, d'affranchir nos sujets de toutes les atteintes portées à ce droit inaliénable de l'humanité. Nous voulons en conséquence abroger ces insti-

tutions arbitraires qui ne permettent pas à l'indigent de vivre de son travail; qui repoussent un sexe à qui sa faiblesse a donné plus de besoins et moins de ressources, et qui semblent, en le condamnant à une misère inévitable, seconder la séduction et la débauche; qui éteignent l'émulation et l'industrie, et rendent inutiles les talents de ceux que les circonstances excluent d'une communauté; qui privent l'État et les arts de toutes les lumières que les étrangers y apporteraient; qui retardent le progrès de ces arts, par les difficultés multipliées que rencontrent les inventeurs auxquels les différentes communautés disputent le droit d'exécuter des découvertes qu'elles n'ont point faites; qui, par les frais immenses que les artisans sont obligés de payer pour acquérir la faculté de travailler, par les exactions de toute espèce qu'ils essuient, par les saisies multipliées pour de prétendues contraventions, par les dépenses et les dissipations de tout genre, par les procès interminables qu'occasionnent entre toutes ces communautés leurs prétentions respectives sur l'étendue de leurs priviléges exclusifs, surchargent l'industrie d'un impôt énorme, onéreux aux sujets, sans aucun fruit pour l'État; qui, enfin, par la facilité qu'elles donnent aux membres des communautés de se liguer entre eux, de forcer les membres les plus pauvres à subir la loi des riches, deviennent un instrument de monopole, et favorisent des manœuvres, dont l'effet est de hausser au-dessus de leur proportion

naturelle les denrées les plus nécessaires à la subsistance du peuple. »

Telles sont les réformes importantes du ministère de Turgot. On y retrouve le même caractère que nous avons déjà signalé dans les principaux actes de son intendance. Elles sont essentiellement libérales, et par le but auquel elles tendent et par les moyens employés.

Turgot se propose dans tous ses actes d'assurer la liberté du travail et du commerce, le respect des propriétés légitimes, l'équité dans la répartition des charges publiques. C'est là l'idéal qu'il a sans cesse devant les yeux et qu'il met au-dessus de toutes les institutions du passé, de tous les prétendus droits acquis qui ne sont souvent que de vieilles iniquités. « Le droit naturel, dit Soulavie, fut son premier guide lorsqu'il fut appelé à l'administration ; dans le concours du droit naturel des peuples et du droit positif établi en France, les droits de la nature furent sans cesse préférés par lui au droit d'institution. C'était un grand acheminement vers l'invention de la *Déclaration des droits de l'homme.* » Il est impossible d'indiquer d'une manière plus juste l'esprit de tous les actes administratifs et politiques de Turgot.

De plus, Turgot s'adressait toujours à la raison publique; ses mesures n'étaient point des coups d'autorité. Il les justifiait longuement, répondait aux

objections de ses adversaires dans ces admirables préambules composés avec une minutieuse lenteur et un soin presque excessif. Il voulait avant tout éclairer, entraîner l'opinion par la force de la raison et de la justice, au risque de jeter le blâme et la déconsidération sur les prédécesseurs de Louis XVI.

« Je sens, dit-il au roi, qu'il peut y avoir une sorte de délicatesse à blâmer les anciennes opérations du gouvernement, mais il est vraiment impossible de développer les principes, de façon à écarter les abus pour l'avenir, sans qu'il en résulte quelque odieux pour ces abus. Tout ce qu'on peut faire, c'est d'éviter que ce blâme ne tombe sur les personnes, auxquelles on peut toujours présumer des intentions droites. J'ai tâché de conserver cette nuance. Au reste, cette délicatesse, quoique fondée, me paraît devoir céder au grand objet qui est de consolider à perpétuité le bien que Votre Majesté veut faire à ses sujets, et d'en imposer aux administrateurs à venir, en détruisant les fausses raisons qui ont égaré les administrateurs des temps passés (1). »

(1) « Il est absolument nécessaire, dit Turgot dans son mémoire au roi pour la suppression de la police des grains à Paris, de mettre sous les yeux du public le détail des réglements qu'on supprime, afin qu'il sache ce qu'on supprime, et qu'il en connaisse l'absurdité. Tant que ces réglements resteraient dans leur obscurité, l'on ne manquerait pas de crier comme on le fait dans maints et maints réquisitoires, que ces *règlements sont le fruit de la sagesse de nos pères éclairés par l'expérience*. Au lieu qu'il sera difficile de placer ces grands mots à

Aux quatre grandes opérations que nous venons de faire connaître, il faudrait en joindre une foule d'autres conçues dans le même esprit de justice, avec la même habileté politique; mais il serait trop long de les énumérer ici. Nous en indiquerons seulement quelques-unes des plus importantes.

Turgot fit abolir la corvée pour le transport des équipages militaires et l'institution barbare connue sous le nom de *contraintes solidaires*, laquelle faisait retomber sur les principaux contribuables d'une paroisse le payement de la taille et des impositions accessoires, quand, par la faute des collecteurs, les recouvrements ne s'opéraient point. Il supprima un grand nombre d'offices inutiles, créa des régies nouvelles pour l'exploitation du domaine réel, la fourniture des poudres, les messageries, tout en se réservant de rendre plus tard la liberté à cette dernière industrie; il refusa le don de cinquante mille livres, appelé pot de vin, que les fermiers généraux faisaient chaque année au contrôleur général, et défendit à l'avenir tout présent de ce genre; il interdit le trafic ignoble des croupes, et fit décider que dans les contestations entre les fermiers généraux et le public, toutes les fois que la loi serait obscure, on prononcerait en faveur du public; il accéléra le payement

côté du texte même des règlements. » Œuvres de Turgot, tom. II, p. 246.

des pensions et des rentes, suspendu depuis trois ou quatre ans et fit donner un à-compte de quinze cent mille livres sur les lettres de change dues aux colonies; il releva de leur déchéance un certain nombre de créanciers de l'Etat, qui avaient vu périr leurs droits par l'impossibilité de satisfaire, pour les établir, à des prescriptions obscures et nombreuses, exigées par une loi de 1764.

Grâce à ces différentes mesures, les finances de l'État commençaient à se rétablir et le crédit public se relevait. L'intérêt de l'argent qui, à la fin de 1774, était à 5 1/2, descendait à 4. Le clergé et les états de Bourgogne, de Languedoc et de Provence trouvaient à emprunter à ce taux; et lorsque Turgot quitta le ministère, il était sur le point de conclure avec des Hollandais un emprunt de soixante millions à moins de 5 0/0. Sa retraite rompit cette négociation, et l'on refusa de prêter à ses successeurs aux mêmes conditions.

En même temps, Turgot donnait ses soins à une foule de travaux utiles. Il consacrait à l'amélioration des routes et à la navigation intérieure la plus grande partie des fonds dont il pouvait disposer. Il confiait à d'Alembert, à Condorcet, à l'abbé Bossut, sous le titre d'inspecteurs de la navigation, la mission d'étudier tous les projets propres à en perfectionner le système. Il créait une chaire d'hydrodynamique dont il chargeait l'abbé Bossut. En même temps, il favorisait

toutes sortes d'institutions utiles : il encourageait l'établissement d'une banque d'escompte, tout en lui refusant un privilége et en maintenant le principe de la liberté des banques. Il faisait établir une Société royale de médecine qui devint plus tard l'Académie de médecine et fondait dans les écoles de chirurgie de Paris un hospice de six lits pour les maladies chirurgicales. Il augmentait dans une proportion considérable le nombre des boîtes de remèdes, que la charité du roi faisait distribuer dans les provinces. Il envoyait Saint-Emond dans les Indes, et Dombay au Pérou, pour en rapporter des plantes utiles; l'abbé Rosier en Corse pour y fonder une Société d'agriculture. Il protégeait l'entreprise du dictionnaire de commerce de l'abbé Morellet, et au moment où il quitta le ministère, il venait de charger l'astronome Messier de mesurer la longueur du pendule qui bat la seconde au quarante-cinquième parallèle, pour établir un système métrique uniforme.

Tels sont les principaux actes de Turgot. Ils furent accomplis dans l'espace de vingt mois, au milieu d'embarras et de difficultés de tous genres. Mais les actes de Turgot ne sont rien, si on les compare à ses vastes projets. Ces projets, il les avait tous parfaitement étudiés; il avait des moyens pratiques, et, pour ainsi dire, des transitions habiles pour les réaliser successivement.

Il avait conçu une série de mesures qui devaient

transformer l'impôt. Par la suppression des gabelles, des droits de traite (1), des taxes sur les fers et les cuirs, des octrois, du droit de banalité appartenant aux villes et au roi, il serait arrivé à abolir les impôts indirects, et à ramener toutes les charges publiques à un impôt direct, pesant uniquement sur tous les propriétaires de biens-fonds en proportion de l'étendue et de la qualité de leurs terres (2). Sans doute, dans ce cas particulier, Turgot était égaré par ses théories économiques, et l'exécution de ce projet eût été difficile, sinon impossible. Mais ce n'en était pas moins l'abolition du privilége en matière d'impôt. A l'occasion de l'édit pour la suppression de la cor-

(1) V. sur les droits de traite la note 4 à la fin du volume.

(2) « Il avait résolu, dit Dupont de Nemours, de supprimer les deux vingtièmes et les quatre sous pour livre du premier, en les remplaçant par une imposition de la même sorte, sous le nom de *subvention territoriale*, mais qui aurait été établie dans une proportion réelle et juste avec les revenus des biens fonds, de sorte qu'on aurait pu avoir une véritable connaissance des revenus territoriaux, première base de toute opération de finances.

» Les mémoires et les calculs nécessaires pour établir l'utilité de cette conversion des vingtièmes en une imposition de même valeur mais effectivement proportionnelle aux revenus, au moins entre les nobles, les privilégiés et les roturiers, mais sans s'occuper encore ni du clergé, ni des impositions spéciales du tiers état, ont été finis. Le dispositif de la loi qui aurait ordonné cette conversion des vingtièmes seulement en une contribution réellement proportionnelle aux revenus ainsi que le détail des moyens de l'effectuer, ont été conduits jusqu'au point où il le fallait pour les pouvoir offrir aux regards du ministre principal et du roi. » Dupont de Nemours, *Mémoires sur la vie et les ouvrages de Turgot*, 2e édit. p. 92.

vée, Turgot avait fait connaître au roi ce qu'il pensait du privilége pécuniaire de la noblesse. Il le regardait comme une injustice odieuse, comme une honte pour la noblesse elle-même, et comme une cause de ruine pour l'Etat.

« Qu'est-ce que l'impôt? disait-il. Est-ce une charge imposée par la force à la faiblesse? Cette idée serait analogue à celle d'un gouvernement fondé uniquement sur le droit de conquête. Alors le prince serait regardé comme l'ennemi commun de la société; les plus forts s'en défendraient comme ils pourraient, les plus faibles se laisseraient écraser. Alors il serait tout simple que les riches et les puissants fissent retomber toute la charge sur les faibles et les pauvres, et fussent très-jaloux de ce privilége.

» Ce n'est pas là l'idée qu'on se fait d'un gouvernement paternel fondé sur une constitution, où le monarque est élevé au-dessus de tous pour assurer le bonheur de tous, où il est dépositaire de la puissance publique pour maintenir les propriétés de chacun dans l'intérieur par la justice, et les défendre contre les attaques extérieures par la force militaire. Les dépenses du gouvernement ayant pour objet l'intérêt de tous, tous doivent y contribuer, et plus on jouit des avantages de la société, plus on doit se tenir honoré d'en partager les charges. Il est difficile que, sous ce point de vue, le privilége pécuniaire de la noblesse paraisse juste.

» Si l'on considère la question du côté de l'humanité, il est bien difficile de s'applaudir d'être exempt d'impositions, comme gentilhomme, quand on voit exécuter la marmite d'un paysan.

» Si l'on envisage la question du côté de l'avantage politique et de la force d'une nation, l'on voit d'abord que si les privilégiés sont en très-grand nombre et possèdent une grande partie des richesses, comme les dépenses de l'État exigent une somme très-forte, il peut arriver que cette somme surpasse les facultés de ceux qui restent sujets à l'impôt. Alors il faut, ou que le gouvernement soit privé des moyens de défense dont il a besoin, ou que le peuple non privilégié soit chargé au-dessus de ses forces, ce qui certainement appauvrit bientôt et affaiblit l'État. Un grand nombre de privilégiés riches est donc une diminution réelle de force pour le royaume. »

Turgot montrait en même temps au roi que les motifs qui avaient fondé primitivement le privilége de la noblesse n'existaient plus.

« Le privilége a été fondé originairement sur ce que la noblesse était seule chargée du service militaire, qu'elle faisait en personne, à ses dépens. D'un côté, le service personnel, devenu plus incommode qu'utile, est entièrement tombé en désuétude; de l'autre, toute la puissance militaire de l'État est fondée sur une armée nombreuse, entretenue en tout temps et soudoyée par l'Etat. La noblesse qui sert

dans cette armée est payée par l'Etat et n'est pas moins payée que les roturiers qui remplissent les mêmes grades. Non-seulement les nobles n'ont aucune obligation de servir, mais ce sont, au contraire, les seuls roturiers qui y sont forcés depuis l'établissement des milices, dont les nobles et même leurs valets sont exempts. »

Turgot faisait sentir avec non moins de force la nécessité urgente d'abolir cette espèce de priviléges.

« Quand une charge est très-légère, les irrégularités dans sa répartition blessent toujours l'étroite justice, mais elle ne font pas d'ailleurs un grand mal. Si deux hommes ont ensemble un poids de deux livres à porter, l'un pourra sans inconvénient faire porter à l'autre les deux livres à lui tout seul.

» Si le poids est de deux cents livres, celui qui le portera seul aura tout ce qu'il peut porter et souffrira très-impatiemment que l'autre ne porte rien; mais si le poids est de quatre cents livres, il est absolument nécessaire qu'il soit partagé également, sans quoi celui qu'on voudrait en charger seul succombera sous le faix, et le poids ne sera point porté. Il en est de même des impositions : à mesure qu'elles ont augmenté, le privilége est devenu plus injuste, plus onéreux au peuple, et à la fin il est devenu impossible à maintenir. »

Enfin Turgot invoquait un dernier motif qu'il regardait non sans raison comme décisif. Il établissait

qu'au fond la distinction entre les nobles et les roturiers se réduisait à celle de riches et de pauvres.

» Une autre raison achève de rendre ce privilége et plus injuste et plus onéreux, et en même temps moins respectable. C'est qu'au moyen de la faculté qu'on a d'acquérir la noblesse à prix d'argent, il n'est aucun homme riche qui sur-le-champ ne devienne noble; en sorte que le corps des nobles comprend tout le corps des riches, et que la cause du privilégié n'est plus la cause des familles distinguées contre les roturiers, mais la cause du riche contre le pauvre. Les motifs qu'on pouvait avoir de respecter ce privilége, s'il eût été borné à la race des anciens défenseurs de l'Etat, ne peuvent certainement pas être regardés du même œil quand il est devenu commun à la race des traitants qui ont pillé l'Etat. D'ailleurs quelle administration que celle qui ferait porter toutes les charges publiques sur les pauvres pour en exempter les riches. »

Mais Turgot ne voulait pas supprimer tout d'un coup et violemment les priviléges de la noblesse, il voulait user de précautions et de ménagements.

« Je sais, dit-il, aussi bien que tout autre qu'il ne faut pas toujours faire le mieux qu'il est possible, et que si l'on ne doit pas renoncer à corriger peu à peu les défauts d'une constitution ancienne, il ne faut y travailler que lentement, à mesure que l'opinion

publique et le cours des événements rendent les changements possibles.

» Il serait absurde de vouloir faire payer la taille à la noblesse et au clergé, parce que les préjugés ont attaché, dans les provinces où la taille est personnelle, une idée d'avilissement à cette imposition; mais d'un autre côté, ce serait une étrange vue dans un administrateur que de vouloir supprimer la capitation et le vingtième, ou d'en exempter la noblesse sous prétexte que dans la constitution ancienne de la monarchie, les nobles ne payaient aucune imposition.

» Je conclus de tout ceci qu'il faut laisser subsister le privilége de la noblesse sur la taille comme une chose établie et qu'il ne serait pas facile de changer; mais qu'il ne faut pas en être dupe, ni le regarder comme une chose juste en elle-même, encore moins comme une chose utile. »

Turgot ne croyait pas les immunités du clergé en matière d'impôt mieux fondées que celles de la noblesse. Il voulait aussi les abolir; mais il croyait devoir employer à cet égard les plus grands ménagements (1).

Après avoir affranchi en grande partie le commerce par les deux édits qui rendaient libres la circulation des grains et des vins, et l'industrie par la

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 280.

suppression des jurandes, il voulait affranchir la terre en la délivrant des servitudes féodales. Les idées de Turgot sur cette question sont développées dans l'opuscule de Boncerf, commis aux finances. Cet opuscule a pour titre : *Les inconvénients des droits féodaux*. On y retrouve tous les principes de Turgot. « La prospérité des Etats, dit Boncerf, est en raison de la liberté des personnes, des choses et des actions ; ces trois genres de liberté rejettent l'esclavage des personnes, les différentes servitudes établies sur les fonds par le droit féodal, et les obstacles qu'apportent au commerce les priviléges de vente et de fabrication, et ensuite les péages, domaines et prohibitions (1). » Boncerf propose ensuite le rachat des droits féodaux, et il montre l'avantage de cette mesure pour les possesseurs de ces droits et pour ceux qui sont soumis aux servitudes féodales.

Le rachat des droits féodaux soit par l'Etat, soit par les propriétaires directement intéressés à s'en affranchir, était une des parties les plus importantes du plan politique de Turgot. Voici, d'après Dupont de Nemours, la marche qu'il se proposait de suivre dans cette opération difficile : le roi devait d'abord abolir la servitude personnelle dans les domaines royaux où elle existait encore, renoncer à tous les

(1) *Les inconvénients des droits féodaux*, ou réponse d'un avocat au parlement de Paris à plusieurs vassaux des seigneuries de, etc. —Brochure anonyme, 1775.

autres droits ou les transformer en des redevances fixes et moins litigieuses, et dispenser de toute redevance féodale ceux de ses vassaux qui voudraient faire le même sacrifice. Turgot espérait qu'il se trouverait bon nombre de seigneurs qui suivraient l'exemple du roi, soit pour mériter ses faveurs, soit pour obéir à un sentiment d'humanité et de patriotisme. Enfin, il comptait, à l'aide d'un excédant de revenus dont l'Etat devait jouir à partir de 1777, former un fonds annuel qui aurait été employé à racheter les droits de péage des seigneurs, afin d'en affranchir le commerce et le peuple. Le mouvement une fois imprimé, il pensait que la noblesse consentirait volontiers à vendre des droits dont le revenu était médiocre, parce qu'il était en grande partie absorbé par une multitude de frais, tandis que les intéressés s'empresseraient de les racheter pour se délivrer de toutes sortes de gênes, de vexations et de procès.

Turgot ne bornait point ses vues aux intérêts matériels de la société. La liberté religieuse ne lui paraissait pas moins précieuse que la liberté du travail, ni l'affranchissement des consciences moins urgent que l'affranchissement de la terre. Il se présenta pour Turgot une occasion de faire connaître au roi ses idées sur le rapport de l'Eglise et de l'Etat et de plaider la cause de la tolérance. Le roi, à son sacre, devait prononcer le serment d'exterminer les hérétiques et de ne jamais faire grâce aux duellistes;

Turgot, d'accord avec Malesherbes, pria Louis XVI de modifier son serment, de retrancher l'abominable formule contre les hérétiques, et de promettre seulement, au sujet du duel, qu'il emploierait tous les moyens possibles pour abolir un préjugé barbare. Maurepas et les autres ministres, déjà hostiles à Turgot, prétendaient que le roi ferait mieux de ne rien innover et de s'en tenir à la formule consacrée. On dit que Louis XVI, montrant déjà cette indécision qui devait le perdre, murmura, au lieu du serment traditionnel, des paroles inintelligibles. Quoi qu'il en soit, Turgot, après le sacre, lui adressa un mémoire dont nous avons un fragment, pour lui développer les raisons qui l'avaient engagé à lui présenter de nouvelles formules, et surtout pour le convaincre que le serment du sacre, renfermant une iniquité, ne pouvait point obliger sa conscience. Dans ce mémoire, Turgot considérait la question de la liberté religieuse à quatre points de vue différents : dans la première partie, il examinait les droits de la conscience d'après les principes de la religion; dans la seconde, il établissait ces mêmes droits d'après les principes du droit naturel ; dans la troisième, il discutait la question de la liberté religieuse dans ses rapports avec l'intérêt de l'Etat; enfin, dans la quatrième, il recherchait les mesures que la prudence pouvait exiger pour adapter à la variété des circonstances les principes reconnus vrais, afin de prépa-

rer et d'opérer sans trouble les changements que la justice et la sagesse même rendaient indispensables (1).

Ainsi Turgot soumettait à Louis XVI les mesures politiques qui, suivant lui, devaient amener le triomphe de la liberté religieuse. Le principe fondamental auquel Turgot paraît s'être arrêté, c'est l'incompétence absolue de l'Etat en matière de religion et la séparation complète de la société civile et de la société religieuse. Il eût été intéressant de connaître les moyens qu'il jugeait propres à amener successivement en France le règne de la liberté de conscience; malheureusement nous n'avons de son mémoire qu'un court fragment, où la première question n'est pas même épuisée.

Mais, de tous les projets de Turgot, le plus important sans contredit, c'est celui d'une constitution politique, qui devait prévenir à la fois l'anarchie et le despotisme. Le système d'institutions que Turgot voulait donner à la France, est exposé dans un projet de mémoire au roi dont la rédaction paraît être de Dupont de Nemours. Voici la note dont Dupont fait précéder ce travail dans l'édition qu'il a donnée des œuvres de Turgot : « Toutes les idées du mémoire suivant appartiennent à M. Turgot; elles pré-

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 492, *Mémoire au roi sur la tolérance.*

sentent le projet de constitution qu'il aurait voulu donner à la France pour l'avantage de la nation et du roi. La rédaction est d'une autre main. Il n'en avait confié le premier essai qu'à son ami le plus intime, mais il avait approuvé cet essai. »

Turgot n'était point partisan des parlements; nous l'avons vu en 1754 faire partie d'une chambre royale pendant l'exil du parlement de Paris; il s'était opposé au rétablissement des anciennes cours au commencement de son ministère. Il les savait attachées au passé par leurs priviléges, et par conséquent ennemies des réformes qu'il méditait, et en effet, les parlements ne voulaient ni de la liberté du travail, ni de la liberté du commerce, ni de la liberté religieuse, ni de la liberté d'écrire, ni de l'équité dans la répartition des impôts. Turgot sentait qu'ils devaient périr avec l'ancien ordre de choses. Il se proposait de les réduire aux seules fonctions de judicature, et de transporter leurs attributions politiques à un système d'institutions mixtes; à la fois municipales et nationales. Le vice principal de la société de son temps, le défaut d'institutions, n'avait point échappé à Turgot. Il existait dans l'ancienne France des priviléges, des corporations, des coutumes, des juridictions, des assemblées de toute nature; cependant il n'y avait pas de vie publique. Chacun songeait à son bien particulier, personne au bien général; l'Etat n'était qu'un chaos d'intérêts hostiles et sans cesse en lutte; au sein de cette anar-

chie, aucun pouvoir réellement fort et vivant, si ce n'est la royauté. De là une centralisation effrayante, une volonté arbitraire que les anciens privilèges, les anciennes institutions, particulièrement les parlements pouvaient gêner, mais n'arrêtaient pas. Turgot signalait le mal et prétendait y remédier par une nouvelle organisation municipale et provinciale d'où devait sortir en même temps une sorte de représentation nationale. « La cause du mal, disait-il à Louis XVI, vient de ce que votre nation n'a pas de constitution ; c'est une société composée de différents ordres mal unis, et d'un peuple dont les membres n'ont entre eux que peu de liens sociaux ; où par conséquent chacun n'est guère occupé que de son intérêt particulier exclusif, presque personne ne s'embarrasse de remplir ses devoirs ni de connaître ses rapports avec les autres; de sorte que dans cette guerre perpétuelle de prétentions et d'entreprises, que la raison et les lumières réciproques n'ont jamais réglée, Votre Majesté est obligée de décider tout par elle-même ou par ses mandataires. On attend vos ordres spéciaux pour contribuer au bien public, pour respecter les droits d'autrui, quelquefois même pour user des siens propres. Vous êtes forcé de statuer sur tout, et le plus souvent par des volontés particulières, tandis que vous pourriez gouverner comme Dieu par des lois générales, si les parties intégrantes de votre empire avaient une organisation régulière et des rapports connus (1). »

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 504.

Le plan de constitution de Turgot comprenait quatre sortes d'assemblées : les assemblées de paroisses ou de communes; les assemblées d'élections ou d'arrondissements; les assemblées de provinces, et enfin la grande municipalité du royaume.

Les assemblées de paroisses étaient composées des seuls propriétaires de biens-fonds. Seuls, les propriétaires fonciers, suivant Turgot, payent l'impôt ; s'ils supportent seuls les charges de la société politique, il est juste qu'ils en aient aussi les principaux avantages. De plus, seuls les propriétaires fonciers sont attachés au sol de la patrie par leur intérêt; seuls ils sont véritablement citoyens.

Pour faire partie de l'assemblée de la paroisse, il fallait posséder un revenu net de six cents livres, c'est-à-dire ce qui suffisait à peu près pour faire vivre une famille. Toutefois les propriétaires fonciers, qui ne possédaient qu'un revenu inférieur, jouissaient d'un certain droit. Ils pouvaient se réunir à ceux des autres habitants placés dans les mêmes conditions, et nommer entre eux un député qui devait porter la voix des autres avec la sienne, et représenter dans l'assemblée un chef de famille. Ils étaient en quelque sorte des moitiés, des quarts, des cinquièmes de citoyens qui, en se réunissant, formaient un citoyen entier. De même celui qui, dans une paroisse, avait un revenu double, triple, quadruple du revenu exigé, obtenait deux, trois ou quatre voix à l'assemblée.

Cette organisation avait aux yeux de Turgot plusieurs avantages : les assemblées, n'étant composées que d'un petit nombre de membres, ne pouvaient point dégénérer en réunions tumultueuses ; la pluralité des voix devait se trouver presque nécessairement du côté des riches, par conséquent des plus instruits, ce qui n'avait aucun inconvénient, parce que les matières soumises à la décision des assemblées n'étaient pas de celles où les riches peuvent devenir les oppresseurs des pauvres ; enfin, le plus grand avantage c'est que la forme même de la distribution des voix donnait la la meilleure règle possible pour la répartition des contributions ; elle mettait pour le lien du pays la vanité et l'ambition qui veulent jouer un personnage aux prises avec l'avarice qui voudrait se refuser à l'impôt.

Les attributions des assemblées de paroisses consistaient : 1° à répartir les impositions ; 2° à pourvoir aux ouvrages publics et aux chemins vicinaux nécessaires aux villages ; 3° à veiller à la police des pauvres et à leur soulagement ; 4° à nommer les officiers chargés de l'administration de la paroisse.

Les municipalités urbaines devaient être composées des propriétaires de maisons. Mais on n'accordait point une voix à un revenu de six cents livres produit par des loyers. Dans le loyer d'une maison, une partie est relative, suivant la doctrine de Quesnay, au loyer du bâtiment même, une autre à celui des terrains sur lequel ce bâtiment est assis. C'est cette dernière

partie qui constitue le revenu net du propriétaire de maison et qui équivaut à la rente du propriétaire foncier; l'autre partie représente l'intérêt du capital dépensé pour la construction de la maison. Une maison, au point de vue de la richesse sociale, n'est qu'un terrain qu'on exploite d'une manière particulière plus avantageuse, qu'on met, pour ainsi dire, en bâtiment au lieu de le mettre en prairie, en vigne, etc. C'est donc la valeur du terrain qu'il faut considérer. Cette valeur est fixée comme toutes les autres par la concurrence des acheteurs. On accordait donc une voix au possesseur d'un terrain qui pouvait rapporter un revenu de six cents livres; et tout d'ailleurs était réglé pour les assemblées urbaines comme pour les assemblées de village.

Les municipalités du second degré ou municipalités d'arrondissements étaient composées d'un député de chacune des municipalités du premier degré. Les villes ne devaient envoyer comme les villages qu'un seul député chacune. Toutefois on pouvait faire une exception pour les grandes villes et leur accorder plusieurs députés; mais cela n'était point absolument nécessaire, car le rang de chaque député dans les assemblées d'arrondissement était réglé par le nombre des voix de citoyens de la paroisse qu'il représentait.

Les assemblées d'arrondissement devaient avoir deux sessions, l'une avant, l'autre après l'assemblée provinciale. Chacune de ces sessions ne devait pas

durer plus de huit jours. Chaque paroisse devait faire les frais de son député pour ce temps, et si l'assemblée durait davantage, ce devait être aux dépens des députés eux-mêmes. Les attributions des assemblées d'arrondissements consistaient à voter les travaux d'utilité publique nécessaires à l'arrondissement, à répartir les impositions, à venir au secours des paroisses qui seraient dans le besoin ou qui auraient été frappées par quelque fléau.

Les assemblées provinciales étaient composées des députés des assemblées d'arrondissements et leurs attributions étaient analogues. Comme les assemblées de paroisses et les assemblées d'arrondissements, elles devaient être peu nombreuses et composées d'une trentaine de députés au plus. Turgot insiste beaucoup sur ce point. Mais les députés qui composaient les assemblées provinciales n'étaient point nécessairement choisis parmi les membres des assemblées d'arrondissements. Ces dernières assemblées pouvaient prendre telles personnes qu'elles croiraient dignes de cette mission. Aucune condition d'éligibilité n'était fixée. Turgot espérait que des hommes sérieux, des personnes de la première distinction brigueraient l'honneur de la députation à l'assemblée provinciale, qui deviendrait une école pour former des administrateurs et des hommes d'État.

La grande municipalité ou municipalité générale du royaume était composée d'un député de chaque

assemblée provinciale choisi aussi par cette assemblée sans condition d'éligibilité ; on permettait à chaque député d'avoir un adjoint pour le suppléer en cas de maladie ou le seconder dans son travail de cabinet. Les adjoints pouvaient assister aux assemblées comme spectateurs, mais il n'y avait ni séance ni voix. Les ministres du roi, au contraire, avaient l'une et l'autre. Le roi devait honorer quelquefois l'assemblée de sa présence, assister aux délibérations et déclarer sa volonté.

L'assemblée générale avait à opérer le partage des impositions entre les diverses provinces, à fixer les dépenses nécessaires soit pour les grands travaux d'utilité publique, soit pour les secours à donner aux provinces qui auraient essuyé des calamités, ou qui proposeraient des entreprises utiles qu'elles ne seraient pas assez riches pour exécuter complétement.

Le roi devait déclarer, à l'ouverture de l'assemblée, ou faire déclarer par son ministre des finances, les sommes nécessaires pour l'acquittement des dépenses publiques, en y comprenant les grands travaux qu'il aurait jugé à propos d'ordonner. L'assemblée demeurait libre d'ailleurs de décréter à la pluralité des voix tels autres travaux publics qu'elle jugerait nécessaires, et d'accorder aux provinces qui les solliciteraient tels secours ou tels soulagements qu'elle voudrait, à la charge d'en faire la répartition entre toutes les provinces du royaume.

Enfin la grande municipalité était appelée à présenter au roi les vœux de la nation et à devenir en quelque sorte l'organe officiel de l'opinion publique, qui, dans les monarchies comme dans les républiques, est la loi suprême des gouvernements. Mais là se bornaient ses attributions; elle n'avait aucune part de la puissance législative, qui restait tout entière au roi.

Cette hiérarchie d'assemblées avait, aux yeux de Turgot, tous les avantages des assemblées d'Etats sans en avoir les inconvénients, c'est-à-dire la confusion, les intrigues, l'esprit de corps, les animosités et les préjugés d'ordre à ordre. Par la nature même de leur composition, elles devaient faire connaître l'état des propriétés et la valeur de toutes les terres du royaume, et permettre ainsi de ramener successivement toutes les impositions à une seule, l'imposition directe sur le revenu des terres, et en proportion de ce revenu. « Ce que des milliers d'employés et des millions de dépenses n'auraient pu faire, le cadastre du royaume, Votre Majesté le ferait en un an sans embarras et sans frais, à la satisfaction de tout le monde, en donnant un grand intérêt pour le rédiger à ceux qui savent parfaitement les faits qui doivent y être compris. »

De plus, les assemblées municipales et provinciales, ainsi que la grande municipalité du royaume, devaient délivrer le gouvernement central d'une foule

de détails étrangers à ses attributions naturelles, et qu'il est forcé de régler au hasard, pour le laisser tout entier aux soins de la législation générale, de la défense extérieure, et de la police intérieure qui constituent ses véritables fonctions. De cette manière toutes les affaires intérieures relatives aux contributions, aux travaux publics, aux secours réciproques, à la charité nécessaire dans les paroisses, les élections, les provinces mêmes, auraient été expédiées suivant des règles de justice inviolables et claires, par les gens qui en auraient été le plus instruits, et qui, décidant de leurs propres choses, n'auraient jamais eu à se plaindre de l'autorité. Enfin, ces assemblées, en intéressant la nation à l'administration de l'Etat, auraient fait naître l'esprit public, donné un aliment sérieux aux intelligences, ouvert une nouvelle voie à l'activité des gens riches et des hommes de talent, et par là diminué l'empire des mauvaises mœurs en occupant le peuple tout entier des plus grands objets (1).

Turgot se proposait de mettre ce plan à exécution à la fin de l'année 1776. Il comptait sur l'appui de ces assemblées pour opérer ses plus importantes réformes, entre autres pour la suppression des droits féodaux. Quant aux abus administratifs, aux vices de la législation civile et criminelle, le gouvernement les aurait fait disparaître à mesure que la liberté

(1) V. la note 5 à la fin du volume.

d'écrire et un meilleur système d'éducation eussent formé la raison publique.

Une éducation véritablement nationale fondée sur la morale et la raison, et en dehors de toute doctrine religieuse, lui paraissait une des conditions essentielles de la société nouvelle. Il regardait l'instruction religieuse comme tout à fait insuffisante pour former des citoyens. « La preuve, disait-il à Louis XVI dans le mémoire que nous venons de citer, que cette instruction ne suffit pas pour la morale à observer entre les citoyens et surtout entre les différentes associations de citoyens est dans la multitude de questions qui s'élèvent tous les jours, où Votre Majesté voit une partie de ses sujets demander à vexer l'autre par des priviléges exclusifs, de sorte que votre Conseil est forcé de réprimer ces demandes, de proscrire comme injustes les prétextes dont elles se colorent. » En conséquence, il proposait au roi la création d'un *Conseil de l'instruction nationale*, qui devait avoir sous sa direction les académies, les universités, les colléges et les petites écoles, et qui devait faire composer des livres pour apprendre à chacun ses devoirs d'homme et de citoyen. Il attachait une grande importance à cette institution.

« Sans mettre aucun obstacle, disait Turgot à Louis XVI (et bien au contraire), aux instructions dont l'objet s'élève plus haut, et qui ont déjà leurs règles et leurs ministres, je crois donc ne pouvoir

rien vous proposer de plus avantageux pour votre peuple, de plus propre à maintenir la paix et le bon ordre, à donner de l'activité à tous les travaux utiles, à faire chérir votre autorité, et à vous attacher chaque jour de plus en plus le cœur de vos sujets, que de leur faire donner à tous une instruction qui leur manifeste bien les obligations qu'ils ont à la société et à votre pouvoir qui la protége, les devoirs que ces obligations leur imposent, l'intérêt qu'ils ont à remplir ces devoirs pour le bien public et pour le leur propre. — Cette instruction morale et sociale exige des livres faits exprès, au concours, avec beaucoup de soin, et un maître d'école dans chaque paroisse qui les enseigne aux enfants avec l'art d'écrire, de lire, de compter, de toiser, et les principes de la mécanique. L'instruction plus savante, et qui embrasserait progressivement les connaissances nécessaires aux citoyens dont l'Etat exige des lumières plus étendues, serait donnée dans les colléges; mais toujours d'après les mêmes principes, plus développés selon les fonctions que le rang des élèves les met à portée de remplir dans la société. »

Tels étaient les principaux projets de Turgot. A ces projets se rattachaient ceux de Malesherbes pour la maison du roi et les prisons, et ceux du comte de Saint-Germain, souvent mal inspirés, pour la réorganisation de l'armée et la discipline militaire.

Une seule remarque suffit à faire comprendre la

valeur de ce vaste plan de réformes et d'institutions nouvelles, c'est qu'il est à peu de chose près le programme que la Révolution a réalisé et qui se poursuit encore aujourd'hui.

L'industrie est libre; le commerce a vu tomber toutes les barrières qui le gênaient à l'intérieur et une partie de celles qui l'arrêtaient au dehors; la servitude personnelle a été abolie d'abord par Necker, dans les domaines du roi, puis par l'Assemblée Constituante dans le reste de la France; les droits féodaux ont été supprimés dans la célèbre nuit du 4 août; il y a dans l'existence de l'Université de France quelque chose de la pensée de Turgot sur l'instruction nationale; ses idées sur la liberté religieuse ont aussi triomphé en partie.

Son système d'institutions politiques prête plus à la critique. La composition de ces assemblées qu'il appelle des municipalités est vicieuse; elle repose sur une erreur; elle attribue à la propriété foncière une importance exagérée et un privilége exorbitant. D'ailleurs il est difficile de ne pas trouver un peu trop modeste le rôle qu'il assigne à la grande municipalité du royaume, et il est permis de croire que dans l'état où se trouvait la France à cette époque, cette assemblée, quoique peu nombreuse, ne s'en serait point contentée. Toutefois, en considérant ce système politique, dans le milieu où Turgot l'a conçu et où il prétend l'appliquer, il faut reconnaître qu'il était

de beaucoup supérieur aux essais de ses successeurs, qui laissaient subsister la division par ordre, et par conséquent les priviléges de la noblesse et du clergé. On doit songer aussi que ce plan, tout défectueux qu'il est par le peu de garanties qu'il offre aux citoyens contre les abus du pouvoir, n'en était pas moins un sacrifice demandé à un monarque absolu. Quant à l'impôt unique sur les propriétaires fonciers, s'il est difficile de l'admettre en théorie, on est forcé de convenir que, dans la mesure où il était applicable, il eût remplacé avec avantage pour la nation, au point de vue de l'intérêt général et de la justice, l'organisation financière alors en vigueur (1).

Sans doute, dans ce plan de rénovation sociale et politique, le plus vaste peut-être, le plus profond, le mieux lié dans ses détails et certainement le plus libéral qui ait été conçu jusque-là, tout n'appartient pas en propre à Turgot. Il emprunte à ses contemporains presque tous les matériaux de l'édifice qu'il veut élever, et son ministère est bien, comme on l'a dit, l'avénement de la philosophie. Mais dans cette philosophie très-diverse et très-complexe, Turgot s'est fait une doctrine qui comprend tout ce qu'il y a de vrai, de généreux et de praticable dans les opinions de son temps; il a su distinguer nettement et rejeter avec fermeté presque toutes les erreurs qui se produisaient alors en politique et en économie politique;

(1) V. la note 6 à la fin du volume.

il avait, sur beaucoup de points importants, des idées plus claires et mieux arrêtées qu'aucun des philosophes du dix-huitième siècle. Enfin, ce qui est vraiment à lui, c'est le plan même qu'il a conçu et les transitions heureuses, les ménagements habiles destinés à le réaliser progressivement.

Pour exécuter ce plan, un grand pouvoir était nécessaire; ce pouvoir, Turgot le posséda un instant; mais il lui échappa bientôt par la force même des choses. Il se trouva en présence d'obstacles insurmontables; il vit se former contre lui la coalition de tous les préjugés et de tous les priviléges; ce n'est point avec l'appui indécis d'un roi sans expérience, sans portée dans l'esprit, sans fermeté dans le caractère, le jouet de tous les intrigants qui l'entouraient, qu'il pouvait vaincre la résistance du passé; il fallut pour en triompher le plus implacable des déchaînements populaires.

Turgot eut à lutter à la fois contre la nature et contre les hommes. Sur vingt mois que dura son ministère, il en passa sept incapable de tout travail et en proie à de violentes attaques de goutte qui mirent ses jours en danger. Ses plus importantes réformes furent traversées par une terrible épizootie qui ravagea tout le midi de la France, et qui occupa pendant quelque temps toute son attention. Quand on considère tout ce qu'il fit malgré ces difficultés, tous les projets qu'il avait arrêtés et qui étaient immédiatement

réalisables, on reste frappé de sa prodigieuse activité.

Les plus grands obstacles ne lui vinrent pas des choses, mais des hommes. Ses actes et les projets qu'on lui supposait, non sans raison, devaient soulever contre lui toutes les classes de la nation.

La liberté rendue au commerce des grains par l'arrêt du 13 septembre 1774, coïncidant avec une mauvaise récolte, ranima tous les préjugés populaires. Le 20 avril 1775, des troubles éclatent à Dijon. Cependant le prix dn pain était moins élevé qu'on ne l'avait vu souvent, et Turgot avait pris des mesures efficaces pour diminuer les souffrances causées par la cherté des grains; des secours avaient été distribués, des ateliers de charité établis, des primes accordées à l'importation. D'ailleurs la liberté n'existait que pour l'intérieur du royaume. L'émeute de Dijon apaisée, d'autres troubles beaucoup plus graves et qui ne paraissent plus seulement l'effet de l'effervescence populaire, mais qui semblent révéler une conspiration puissamment organisée, se produisent aux environs de Paris. Des brigands, sortis on ne sait d'où, se répandent à travers les campagnes, soulèvent le peuple avec les mots de disette et de monopole, l'excitent à se rendre sur les marchés et à se faire livrer les grains au-dessous du cours, les taxent à l'aide de faux arrêts du conseil, répandent l'or et l'argent, tantôt achètent, tantôt prennent de force les subsistanees, mais toujours pour les détruire. Ils in-

cendient des granges et des fermes entières, coulent à fond des bateaux de blé et interceptent les arrivages par la basse Seine et l'Oise. Tout paraît concerté pour affamer Paris (1). Le 2 mai ils se rendent à Versailles; le roi, cédant à une déplorable faiblesse, défend d'employer la force contre ces brigands et ordonne à la police de taxer le pain à deux sous la livre. Le lendemain, l'émeute paraît triomphante dans Paris; tous les boulangers sont pillés et le pain jeté dans la boue. Le lieutenant de police semble pactiser avec l'émeute; le parlement fait afficher dans Paris un arrêté qui défend les attroupements, mais qui porte que le roi sera supplié de diminuer le prix du pain. Le guet, les gardes-françaises, les gardes-suisses, les mousquetaires et les autres divisions de la maison du roi, qu'on avait mises sur pied, n'osaient tirer sur les brigands à cause de la défense de Louis XVI. Maurepas laissait faire, et sans se soucier de l'émeute, se montrait le soir à l'Opéra (2).

Au milieu de ces faiblesses ou de ces trahisons,

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 192.

V. aussi Soulavie, *Mémoires historiques et politiques sur le règne de Louis XVI*, t. III.

(2) On fit contre Maurepas une chanson dont voici quelques vers :

> Monsieur le comte, on vous demande;
> Si vous ne mettez le holà,
> Le peuple se révoltera.
> Dites au peuple qu'il attende,
> Il faut que j'aille à l'Opéra.
>
> (Mémoires secrets.)

Turgot déploie une grande énergie; il obtient de Louis XVI un blanc-seing qui place l'autorité militaire sous ses ordres, destitue le lieutenant de police, fait placarder l'arrêt du parlement d'une ordonnance qui interdit d'exiger le pain au-dessous du cours, et envoie le maréchal de Biron avec une armée de vingt-cinq mille hommes poursuivre les brigands dans toutes les directions. En même temps le parlement est mandé à Versailles et forcé dans un lit de justice, tenu le 5, d'enregistrer une proclamation du roi qui attribue la répression de la révolte à la juridiction prévotale.

La guerre des farines, comme on l'appela, fut le signal d'un véritable déchaînement contre Turgot. Il finit par avoir tout le monde contre lui. La noblesse voyait ses charges augmentées et ses priviléges atteints par l'édit qui supprimait la corvée. Elle redoutait les projets bien connus du ministre relativement aux droits féodaux. Le clergé, également menacé dans ses priviléges temporels, détestait dans Turgot le philosophe encyclopédiste, partisan déclaré de la liberté religieuse. La cour murmurait contre sa sévère économie et les réformes qu'il voulait introduire dans la maison du roi. Les financiers, déjà blessés par quelques-unes de ses mesures, sentaient leur puissance renversée, si les idées de Turgot en matière d'impôt venaient à triompher. L'édit qui supprimait les jurandes lui avait aliéné tout ce qu'il y avait de riche parmi les marchands et les artisans.

Mais les plus acharnés de ses ennemis étaient les parlements. Comme la noblesse, les parlements se sentaient atteints dans leurs priviléges et menacés dans leur existence; ils n'ignoraient point que Turgot voulait leur enlever leurs attributions politiques; ils lui gardaient rancune du lit de justice qu'il leur avait imposé le 5 mai; ils voyaient avec peine tomber les vieux règlements relatifs à l'industrie et au commerce; car c'était là pour eux une branche précieuse d'autorité, une source de procès et par conséquent de profits.

Turgot rencontrait la résistance ou l'abandon dans le conseil même du roi. Le ministre des affaires étrangères, Vergennes, lui était hostile; le ministre de la marine, Sartine, passait pour un des instigateurs de l'émeute du 2 mai. Le garde des sceaux, Hue de Miromesnil, était l'homme des parlements; le comte de Saint-Germain, qui lui devait son entrée au ministère, se séparait de lui; Malesherbes, découragé, se retirait. Enfin, le mentor tout-puissant du roi, Maurepas, se souciant fort peu de réformes, n'avait d'autre ambition que de mourir premier ministre; chansonné dans tout Paris à cause de sa nullité pendant l'émeute du 2 mai, il ne pardonnait point à Turgot son énergie et sa décision; il redoutait son ascendant sur Louis XVI, et voyant en lui un rival, il ne cherchait qu'une occasion de le perdre.

Le parlement de Paris se fit l'organe de toutes les

résistances. Vers le mois de janvier 1776, un jeune conseiller, d'Esprémesnil, dont le nom devait reparaître plus tard dans les troubles qui précédèrent la Révolution, dénonçait à sa compagnie une brochure contre la corvée, dont l'auteur, inconnu alors, était Condorcet, représentait les économistes comme une secte qui voulait bouleverser l'Etat, et désignait aussi clairement qu'il était possible, sans le nommer, le contrôleur général à la vindicte de ses collègues. Peu de temps après, l'avocat général Séguier fulminait un violent réquisitoire contre la brochure de Boncerf, les *Inconvénients des droits féodaux*. La cour faisait brûler l'ouvrage par la main du bourreau, et prenait un arrêté dans lequel elle suppliait Louis XVI de mettre un terme aux débordements économiques.

Enfin, le parlement refusait d'enregistrer les édits pour la suppression de la corvée, l'abolition des jurandes, etc. Il adressait au roi des remontrances dans lesquelles se trouvait, dit-on, la phrase suivante : « Le peuple de France est taillable et corvéable à volonté; c'est une partie de la constitution que le roi est dans l'impuissance de changer. » Après six semaines de négociations inutiles, il fallut recourir à un lit de justice pour triompher de l'opposition du parlement.

Parmi les gens de lettres, deux hommes déjà connus par leurs attaques contre les économistes se fai-

saient les adversaires de Turgot, Linguet et Necker. Linguet combattait les dispositions de l'arrêt du 13 septembre dans son *Journal de politique et de littérature* (1775). Necker, célébré outre mesure pour un éloge de Colbert, vers l'époque où paraissaient les fameux dialogues de l'abbé Galiani, publiait, sur la législation des grains, un livre plein d'emphase et de déclamation, où il prétendait qu'en fait de commerce, il n'existe pas de règle absolue, que tout dépend des circonstances; il contestait l'efficacité de la libre circulation dans l'intérieur du royaume, dépassant en cela l'abbé Galiani. Il attaquait même avec une certaine violence le droit de propriété. Toutefois le livre de Necker ne fut pas l'occasion des troubles; et Morellet, dans ses mémoires, nous raconte qu'il offrit à Turgot d'ajourner la publication de son ouvrage s'il y trouvait quelque inconvénient. Cet offre, qui honore Necker, fut repoussée par Turgot, qui ne voulait pas, dit Morellet, faire reculer un principe.

Les ennemis de Turgot étaient nombreux; ses amis étaient rares. Dans la noblesse, il n'avait guère d'autres partisans que le duc de Larochefoucault; dans le clergé, il avait l'appui de la partie intelligente, particulièrement des évêques qu'on appelait administrateurs de provinces, par opposition aux évêques administrateurs de sacrements, Dillon, archevêque de Narbonne, président des Etats de Langue-

doc; Loménie de Brienne, archevêque de Toulouse; Boisgelin, archevêque d'Aix; Cicé, archevêque de Bordeaux, presque tous anciens condisciples de Turgot en Sorbonne, et plus ou moins attachés aux doctrines économiques. Parmi les gens de lettres, Turgot trouvait aussi des auxiliaires ardents et convaincus. C'étaient d'abord les abbés Baudeau et Roubaud, qui, l'un, dans les *Nouvelles Éphémérides*, l'autre, dans le *Journal de l'Agriculture*, préparaient, commentaient et justifiaient les mesures du contrôleur général. L'abbé Morellet écrivait contre Linguet sa *Théorie du paradoxe*, et réfutait le livre de Necker. Condorcet publiait contre la corvée le petit écrit dont nous avons parlé; il combattait Necker dans deux brochures, particulièrement dans sa *Lettre à un laboureur de Picardie*; enfin, parmi les auxiliaires de Turgot, il faut compter Voltaire, qui se déclarait ouvertement et sans réserve pour lui. Voltaire attaquait Linguet dans une brochure intitulée : *Petit écrit sur l'arrêt du conseil du 13 septembre 1774*. Après l'émeute du mois de mai 1775, il lançait une autre brochure, pleine de verve, d'esprit et de bon sens, intitulée : *Diatribe à l'auteur des Ephémérides*. Elle fut supprimée comme scandaleuse et calomnieuse, contraire à la religion et à ses ministres. « Je vis dans mon canton, disait Voltaire, une douzaine de laboureurs, mes frères, qui lisaient cet édit sous un de ces tilleuls, qu'on appelle chez nous un

rosni, parce que Rosni, duc de Sully, les avait plantés.

» Comment donc! disait un vieillard plein de sens, il y a soixante ans que je lis des édits; ils nous dépouillaient presque tous de la liberté naturelle en style inintelligible; et en voici un qui nous rend notre liberté, et j'en entends tous les mots sans peine! Voilà la première fois, chez nous, qu'un roi a raisonné avec son peuple; l'humanité tenait la plume, et le roi a signé! Cela donne envie de vivre : je ne m'en souciais guère auparavant. Mais surtout que ce roi et son ministre vivent! » En même temps il célébrait la nouvelle politique dans une ode intitulée : *Le passé et le présent.*

Toutefois ni Morellet, ni Condorcet, ni Voltaire lui-même, ne purent gagner entièrement l'opinion aux réformes de Turgot. Elle resta ou hostile ou indécise. Des épigrammes, des pamphlets(1) violents, des caricatures odieuses répondirent aux magnifiques préambules de Turgot et aux spirituels écrits de ses défenseurs. Bientôt le ministre n'eut plus qu'un seul appui, le roi.

Il est difficile de contester les bonnes intentions de Louis XVI; il aimait le peuple, il en avait presque

(1) Le plus célèbre de ces pamphlets est le *Songe de M. de Maurepas*, attribué à Monsieur, frère du roi, depuis Louis XVIII. Il est tout entier dans les Mémoires historiques et politiques sur le règne de Louis XVI, par Soulavie.

les goûts, et sa bonté naturelle faisait naître entre son ministre et lui une vive sympathie; mais il était impossible qu'un roi de vingt ans, élevé dans les anciens préjugés, tenu jusqu'à son avénement au trône éloigné des affaires, gouverné par un vieux courtisan sans principes, résistât aux cris de la noblesse, du clergé, des parlements, de la bourgeoisie et du peuple lui-même; aux murmures de la cour et aux reproches de sa famille; à tant d'intérêts coalisés qui, pour se défendre, invoquaient des noms sacrés, faisaient appel au respect dû à la religion et aux antiques traditions de la monarchie; il était impossible que Louis XVI brisât tant d'obstacles, pour essayer de transformer, peut-être même de bouleverser son royaume, sur la foi d'une théorie qu'il pouvait à peine comprendre, au risque de voir sa propre autorité ébranlée et l'héritage de sa dynastie amoindri. Tôt ou tard Louis XVI devait refuser de suivre Turgot. Il ne faut pas le blâmer, mais le plaindre; il faut même lui savoir gré d'avoir soutenu quelque temps son ministre, et de ne l'avoir abandonné qu'après avoir été trompé par les plus indignes calomnies.

A travers des faiblesses déplorables, Louis XVI avait toujours défendu Turgot. Quand il l'avait appelé au contrôle général, on le lui avait représenté comme un incrédule : « Qu'importe, avait-il répondu, s'il est honnête homme. » Lors du rétablissement de l'ancien parlement, il avait rassuré Turgot en lui

disant : « Ne craignez rien, je vous soutiendrai toujours. » Enfin, à l'occasion du lit de justice du mois de mars 1776, il avait prononcé ces paroles devenues célèbres : « Il n'y a que M. Turgot et moi qui aimions le peuple. » Ainsi, jusqu'au mois de mars 1776, le roi paraissait très-bien disposé, Turgot et ses amis espéraient. Condorcet écrivait à Voltaire : « Le roi a montré dans l'affaire des édits une raison, un amour de l'application, un esprit de justice, un désir de faire le bien de ses peuples, et un courage qui doivent bien consoler ceux qui s'intéressent à la chose publique (1). » Il est donc probable que Turgot serait resté quelque temps encore au ministère sans une odieuse intrigue ourdie par Maurepas et dont Louis XVI fut le jouet. Une première manœuvre pour le renverser, à laquelle prirent part Necker et son commensal, le marquis de Pezai, demeura sans succès. On présenta à Louis XVI l'état des dépenses et des recettes dressé par Turgot pour l'année 1776, après l'avoir couvert de critiques. Mais soit impuissance de se faire une conviction, soit qu'il eût soupçonné quelque ruse, le roi ne s'en émut pas. On eut recours à un autre moyen. On imagina d'envoyer de Paris à Vienne des lettres qu'on faisait mettre à la poste dans cette dernière ville à l'adresse de Turgot, et qui paraissaient lui être écrites par un ami intime; on fa-

(1) *Correspondance de Condorcet avec Voltaire.* — Œuvres de Condorcet, édit. de M. O'Connor, t. I.

briquait les réponses avec assez d'habileté pour faire illusion. Le directeur des postes, d'Ogni, remettait au roi cette prétendue correspondance. Les réponses attribuées à Turgot, d'abord inoffensives, manifestèrent bientôt des mouvements d'humeur, et enfin éclatèrent en sarcasmes contre la reine, en plaisanteries sur le premier ministre et en paroles blessantes pour le roi. Le roi communiquait ces lettres à Maurepas, qui se gardait bien d'exprimer des doutes trop sérieux sur leur authenticité. On interceptait également d'autres lettres, vraies ou fausses, qui contenaient les accusations les plus alarmantes contre le contrôleur général. Ces faits sont rapportés par Dupont de Nemours, qui les tenait du marquis d'Angiviller, à qui le roi, dans un moment d'épanchement, avait confié ses griefs contre Turgot.

Louis XVI manqua, comme toujours, de fermeté et de franchise. Au lieu de présenter ces lettres à Turgot pour le confondre ou lui donner l'occasion de se justifier, il lui témoigna de jour en jour une plus grande froideur. De son côté, Turgot s'irritant de ces dispositions nouvelles dont il ignorait la cause, montrait de l'aigreur et presque de la dureté dans ses rapports avec le roi. « M. Turgot, dit Soulavie, qui avait beaucoup de roideur et de dépit dans le caractère, piqué du refus du roi d'accepter ses réformes, écrivit plusieurs lettres à Louis XVI dans lesquelles il cite la faiblesse de tels et tels rois. J'en ai vu une dans

laquelle il dit à Louis XVI que la destinée de Charles Ier ou de Charles IX est celle des monarques gouvernés par des courtisans..... Louis XVI remit cette lettre sous enveloppe, cachetée du petit sceau royal, grand comme un centime, avec cette suscription de sa main : Lettre de M. Turgot. »

Peu de temps après la démission de Malesherbes, Turgot reçut un avis indirect de se retirer; il ne céda pas ; il aimait mieux être renvoyé que de paraître abandonner la tâche qu'il s'était imposée. Quelques jours après, comme il lisait un mémoire : « Est-ce bientôt fini? dit le roi avec humeur. — Oui, sire, répondit Turgot. — Tant mieux! reprit le roi. » A partir de ce moment, Turgot ne vit plus Louis XVI. Il se présenta plusieurs fois inutilement pour lui parler. Ses ennemis avaient redoublé d'efforts pour hâter sa chute. Il était alors sur le point de commencer la réforme de la maison du roi, et d'entreprendre la tâche devant laquelle Malesherbes avait reculé; il allait toucher aux plus sacrés de tous les abus; il était grandement temps de le renverser (1). Le 12 mai 1776, il reçut sa lettre de renvoi, que lui apportait l'ancien ministre Bertin, chargé de lui faire connaître les ordres et les intentions du roi à son égard. On raconte qu'étant à rédiger un projet d'édit, il posa la plume en disant : « Mon successeur achè-

(1) V. la note 7 à la fin du volume.

vera. » Le véritable successeur de Turgot, celui qui devait reprendre et continuer son œuvre, non plus avec le secours momentané d'un roi indécis, mais avec l'appui d'un peuple soulevé, c'est notre grande Assemblée constituante.

Turgot n'eut qu'un regret en quittant le ministère, celui de n'avoir pas fait le bien qu'il croyait possible. Il écrivit à Louis XVI une lettre à la fois touchante et fière, pleine de sinistres prévisions : « J'ai fait, Sire, disait-il, ce que j'ai cru de mon devoir, en vous exposant, avec une franchise sans réserve et sans exemple, les difficultés de la position où j'étais, et ce que je pensais de la vôtre. Si je ne l'avais pas fait, je me serais cru coupable envers vous. Vous en avez sans doute jugé autrement, puisque vous m'avez retiré votre confiance; mais, quand je me serais trompé, vous ne pouvez pas, Sire, ne point rendre justice au sentiment qui m'a conduit.

» Tout mon désir, Sire, est que vous puissiez toujours croire que j'avais mal vu, et que je vous montrais des dangers chimériques. Je souhaite que le temps ne me justifie pas, et que votre règne soit aussi heureux et aussi tranquille et pour vous et pour vos peuples, qu'ils se le sont promis d'après vos principes de justice et de bienfaisance. »

On a fait à la politique de Turgot deux critiques contradictoires. Les uns ont prétendu que ses réformes avaient été trop précipitées, et les autres qu'elles

avaient été trop lentes. La contradiction de ces appréciations prouve qu'elles sont peu fondées. Un autre reproche lui a été fait; on a prétendu qu'il n'avait point connu les hommes : c'est le reproche qu'on adresse à tous ceux qui ne réussissent pas en politique. Oui, sans doute, Turgot eut trop de confiance dans la puissance de la raison et de la justice: ce fut là sa noble illusion; mais qui aurait le courage de l'en blâmer? D'ailleurs, nous avons vu qu'il ne se dissimulait pas la force des obstacles qu'il devait rencontrer, et qu'il avait en quelque sorte prédit les intrigues qui devaient le perdre; de plus, il faut remarquer qu'il ne fit que se tromper de date et de moyens. La justice et la raison ont fini par triompher onze ans plus tard avec la Révolution, dans la mesure où les circonstances le permettaient. Turgot eût voulu leur triomphe pur et pacifique, par la puissance d'un roi législateur; là était le rêve, mais le rêve d'une grande âme.

La nouvelle du renvoi de Turgot fut reçue avec de véritables transports à Versailles et à Paris. On se félicitait dans les salons et même sur les promenades et dans les lieux publics. La cour laissait éclater une joie indécente. Ses amis particuliers furent les seuls à déplorer sa chute. Aucun ne la ressentit plus vivement que Voltaire : « Ah! quelle nouvelle j'apprends! s'écrie-t-il dans une lettre à d'Alembert. La France eût été trop heureuse. Que deviendrons-

nous? Je suis atterré. Je ne vois plus que la mort devant moi depuis que M. Turgot est hors de place. Ce coup de foudre m'est tombé sur la cervelle et sur le cœur. » Quelque temps après, il lui adressait l'*Épître à un homme*.

La chute de Turgot fut le signal d'une sorte de persécution contre les économistes. Les *Nouvelles Éphémérides* et le *Journal de l'Agriculture et du Commerce* furent supprimés. On exila les abbés Baudeau et Roubaud qui les rédigeaient. Turgot eut la douleur de voir rétablir les maîtrises et la corvée (1). Toutefois il fut témoin, durant les quelques années qui séparent son ministère de sa mort, des progrès rapides de la raison publique. Il assista au triomphe de Voltaire en 1778; il le partagea presque, quand celui qui personnifiait alors la France se précipita vers lui en s'écriant : « Laissez-moi baiser la main qui a signé le salut du peuple (2). »

Dans sa retraite, Turgot se livra de nouveau aux occupations qui avaient été la passion de sa jeunesse, la distraction et le charme, bien plus, la préoccupation de toute sa vie. L'étude des sciences et de la philosophie remplit aisément ses loisirs. Il cherchait à approfondir les mathématiques, et s'occupait de phy-

(1) V. sur le rétablissement des corporations l'*Histoire des classes ouvrières en France*, par M. E. Levasseur, t. II, p. 401 et suiv.

(2) V. Condorcet, *Vie de Voltaire*.

sique et de météorologie dans la société des Bossut, des d'Alembert, des Condorcet, des Lavoisier, des Rouelle, des Rochon. Il entreprenait ses essais de distillation dans le vide et toutes sortes d'expériences difficiles pour donner plus de précision au thermomètre. Il avait conservé un goût très-vif pour la poésie ; il achevait sa traduction du quatrième livre de l'*Énéide* en vers métriques ; ce travail était devenu pour lui un amusement et une ressource dans les insomnies cruelles que lui causait la goutte.

Ce qui nous reste de sa correspondance à cette époque, fait vivement regretter ce que nous n'avons plus. Un fragment de mémoire composé pour Franklin et qui a pour titre : *Comparaison de l'impôt sur le revenu des propriétaires et de l'impôt sur les consommations* (1), reproduit les idées que nous avons déjà signalées dans la plupart de ses écrits, mais avec une netteté et une abondance de vues vraiment remarquables. Une lettre au docteur Price sur les constitutions américaines, touche aux questions les plus importantes de la politique : aux rapports de la société civile et de la société religieuse, aux droits des individus vis-à-vis de l'Etat et à l'organisation du pouvoir. Dans cette lettre, Turgot critique plusieurs dispositions des constitutions américaines, les prohibitions et les douanes établies entre

(1) Œuvres de Turgot, t. I, p. 409.

les Etats, le serment religieux pour faire partie des assemblées, la séparation des pouvoirs législatif et exécutif, l'exclusion du clergé de tous les droits et de toutes les fonctions politiques. Au commencement de cette lettre, Turgot repousse l'imputation de maladresse qui lui avait été généralement adressée à l'occasion des actes de son ministère, et que le docteur Price avait reproduite d'abord, puis retranchée de son ouvrage. « J'aurais pu la mériter, dit-il, si vous n'aviez eu en vue d'autre maladresse que celle de n'avoir pas su démêler les ressorts d'intrigues que faisaient jouer contre moi des gens beaucoup plus adroits en ce genre que je ne le suis, que je ne le serai jamais et que je ne veux l'être. Mais il m'a paru que vous m'imputiez la maladresse d'avoir choqué grossièrement l'opinion générale de ma nation; et à cet égard, je crois que vous n'aviez rendu justice ni à moi ni à ma nation, où il y a beaucoup plus de lumière qu'on ne le croit généralement chez vous, et où peut-être il est plus aisé que chez vous-même de ramener le public à des idées raisonnables (1). »

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 805. Il ne reste rien de la correspondance de Smith et de Turgot, dont parle Condorcet, et qui avait pour objet des questions d'économie politique. Sans doute la discussion portait sur les points qui séparent la doctrine de Smith de celle de Turgot. Il eût été intéressant de savoir comment Turgot répondait aux objections de l'économiste anglais. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il ne modifia en rien ses idées sur l'origine de la richesse et sur l'impôt. Les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des na-*

Cependant la santé de Turgot, affaiblie par le travail excessif auquel il avait dû se livrer pendant son ministère, allait s'altérant de plus en plus. Les attaques de goutte devenaient plus fréquentes et plus graves, et le 21 mars 1781 il succombait à cette maladie héréditaire, montrant dans ses derniers moments la fermeté dont il avait fait preuve toute sa vie, et s'entretenant avec ses amis, quelques heures avant de mourir, d'une expérience nouvelle sur l'électricité (1).

« Je me suis souvent demandé, dit Morellet, quels eussent été, dans nos désastres, les idées et la conduite de cet homme, incapable de dissimulation, et dont les intentions étaient toujours droites et les vues profondes et justes. Eût-il exercé quelque influence sur l'état des affaires et sur les conseils du roi? Eût-il été dans les mouvements populaires le *Si forte virum quem conspexere silent?* N'eût-il pas été empri-

tions, ne convertirent point les physiocrates. Morellet, qui en traduisit la plus grande partie, resta toujours fidèle à la doctrine de Quesnay. Il en fut de même de Dupont de Nemours, qui étudia sérieusement le livre de Smith, et même qui eut avec J.-B. Say de longues discussions sur les principes de l'économie politique.

(1) V. la Harpe, *Correspondance littéraire*. Lorsque la guerre éclata entre la France et l'Angleterre au sujet de l'indépendance de l'Amérique, une note fut remise au ministre de la marine, Sartine, où l'on proposait au roi de déclarer que le vaisseau du capitaine Cook, parti pour une expédition scientifique, serait respecté par la marine française, pourvu qu'il s'abstînt de son côté de tout acte d'hostilité. Le gouvernement y consentit. Cette note était de Turgot. On en trouva l'original dans ses papiers.

sonné, égorgé, comme M. de Malesherbes, son ami? Aurait-il quitté la France? Dieu, en le retirant si tôt de la vie, a voulu peut-être récompenser ses vertus. »

Quoiqu'il soit bien difficile de répondre à de pareilles questions, quand on a lu les écrits de Turgot, quand on connaît ses actes et son caractère, on n'hésite point à penser qu'il n'aurait point vu la plus noble des causes souillée par des violences inouïes, ses principes les plus chers méconnus, l'humanité et la justice outragées, sans frémir d'indignation, sans protester et sans combattre. Il serait mort victime de son courage, peut-être fidèle au roi comme Malesherbes, mais certainement confessant, comme Condorcet, au milieu de la tourmente révolutionnaire, sa foi dans l'avenir de la civilisation et dans le triomphe définitif du droit et de la raison.

Condorcet nous apprend que Turgot avait conçu le plan d'un grand ouvrage sur l'âme, sur Dieu, la société, la législation, l'éducation. Il était sur le point de le commencer quand il mourut. Qu'il eût vécu quelques années encore, et la France comptait peut-être un chef-d'œuvre de plus. Turgot est inférieur, il est vrai, comme écrivain aux grands prosateurs de son temps, à Montesquieu, à Voltaire, à Rousseau; il n'a pas cette imagination puissante qui n'est pas moins nécessaire que le goût pour la perfection du style; il ne paraît pas avoir connu l'art de donner du relief à sa pensée. Il a néanmoins des qualités pré-

cieuses, une rigueur, une netteté, et souvent une concision remarquables dans l'exposition de ses idées. Le fond, dans tous les cas, par la simplicité des principes, l'abondance des vues, la pénétration et l'étendue qu'il déploie dans toutes les questions, eût racheté l'imperfection de la forme. Ajoutons que Turgot poussait jusqu'à l'excès le scrupule de l'expression.

Sans doute un tel ouvrage eût exercé sur la marche des événements une influence salutaire. Les idées qui sont le fond de la politique de Turgot, le droit individuel sous toutes ses formes, la liberté du travail, le droit de propriété, la liberté du commerce, la liberté de la presse, la liberté religieuse, la liberté communale, l'accord de la justice et de l'intérêt général dans l'Etat et dans l'humanité tout entière, c'est-à-dire la partie saine des doctrines de la Révolution, n'ont point trouvé de représentant éminent. Rousseau défend la cause de la souveraineté du peuple, mais il la confond avec la toute-puissance, c'est-à-dire avec la tyrannie de l'Etat, et nous ramène aux sociétés antiques. Son influence, en politique du moins, a été mauvaise. Montesquieu ne combat guère que l'arbitraire sous le nom de despotisme; il se préoccupe avant tout des garanties nécessaires aux citoyens. Mais il ne pose pas l'individu avec tous ses droits, la commune avec ses libertés essentielles, comme les éléments constitutifs de la société. Voltaire propage avec une ardeur que rien ne

peut lasser, les idées de tolérance et d'humanité; mais, chez lui, c'est affaire de sentiment plutôt que de principes. Turgot était, de tous les hommes de son temps, le mieux préparé, par ses études et ses travaux administratifs, à composer l'œuvre qui a manqué au dix-huitième siècle.

Les éléments de cette grande œuvre sont répandus çà et là dans les écrits de Turgot. Sans avoir la prétention de reconstruire l'édifice, nous allons essayer d'en donner une image.

DEUXIÈME PARTIE.

EXPOSITION DE LA DOCTRINE DE TURGOT.

CHAPITRE I.

METAPHYSIQUE.

De l'origine des idées. — De l'origine de l'idée de substance. — De l'origine de l'idée d'existence. — Théorie de la connaissance du monde extérieur. — Perception spontanée des objets extérieurs. — Démonstration de l'existence des objets extérieurs. — De l'essence de la matière.—De la distinction de l'âme et du corps.— De la mémoire et de l'identité personnelle. — De l'existence de Dieu. — De la Providence et des causes finales. — De l'origine du langage et de son influence sur la pensée. — De la certitude en général et de la méthode.

« Toutes les opinions philosophiques de M. Turgot, dit Condorcet, formaient un système également vaste et enchaîné dans toutes ses parties. Souvent, lorsqu'on agitait devant lui une question particulière d'administration, de législation ou de jurisprudence, on voyait avec étonnement qu'il avait sur cette question non une de ces opinions vagues, fondée sur un premier aperçu, inspirée par une espèce d'instinct, qu'on adopte au hasard et qu'on défend ensuite par vanité,

mais une opinion arrêtée qui se liait d'elle-même à son système général. Lui parlait-on d'un désordre, quel que fût le pays de l'Europe où il régnât, quelle que fût la branche de législation qu'il eût infectée, il connaissait l'origine du mal, ses effets, les causes qui en prolongeaient la durée et les moyens de le détruire. On eût cru qu'il en avait fait l'objet particulier de ses réflexions, s'il n'eût été facile de reconnaître l'application simple et facile de ses principes généraux (1). »

(1) Condorcet, *Vie de Turgot*. Le même auteur dit dans sa *Vie de Voltaire*, en parlant de Turgot : « Voltaire connaissait ce génie vaste et profond, qui dans tous les genres de connaissances s'était créé des principes sûrs et précis, auxquels il avait attaché toutes ses opinions, d'après lesquelles il dirigeait toute sa conduite ; gloire qu'aucun homme d'Etat n'a mérité de partager avec lui. »

Dans l'*Eloge de Gournay*, Turgot s'exprime ainsi sur l'esprit de système : « Les philosophes de ces derniers temps se sont élevés avec autant de force que de raison contre l'esprit de *système*. Ils entendaient par ce mot ces suppositions arbitraires par lesquelles on s'efforce d'expliquer tous les phénomènes, et qui effectivement les expliquent tous également parce qu'ils n'en expliquent aucun ; cette négligence de l'observation, cette précipitation à se livrer à des analogies indirectes par lesquelles on se hasarde à convertir un fait particulier en principe général, et à juger d'un tout immense par un coup d'œil superficiel jeté sur une partie ; cette présomption aveugle qui rapporte tout ce qu'elle ignore au peu qu'elle connaît ; qui, éblouie d'une idée ou d'un principe, le voit partout ; comme l'œil fatigué par la vue fixe du soleil, en promène l'image sur tous les objets vers lesquels il se dirige ; qui veut tout connaître, tout expliquer, tout arranger, et qui, méconnaissant l'inépuisable variété de la nature, prétend l'assujettir à ses méthodes arbitraires et bornées, et veut circonscrire l'infini pour l'embrasser. »

Mais le mot de *système* a une autre signification ; il s'applique à « une opinion adoptée mûrement, appuyée sur des preuves et suivie dans ses conséquences. » Dans ce sens, « il est vrai que tout homme

Un examen attentif des écrits et des actes de Turgot confirme l'assertion de Condorcet. On trouve dans les différents travaux que nous avons indiqués, et au fond des différentes mesures politiques et administratives que nous avons passées en revue, un petit nombre de principes simples et féconds, liés, coordonnés entre eux et ramenés pour ainsi dire à l'unité, qui constituent un système philosophique complet. Ce sont les principaux traits de ce système que nous voudrions mettre en lumière, en exposant les idées fondamentales de Turgot en métaphysique, en morale, en politique et en histoire générale.

Quelle est l'origine de nos idées ? Telle est la question qui, ainsi qu'on l'a souvent remarqué, contient en germe la métaphysique, et à laquelle le XVIIIe siècle la ramène, pour ne pas dire la réduit tout entière. A cette question Turgot répond, comme la plupart des philosophes de son temps, que toutes nos idées viennent des sens. Cette réponse, si claire en apparence, renferme cependant une équivoque et peut donner lieu à deux interprétations différentes. Elle peut signifier : nous n'avons pas d'autres idées que les idées des choses sensibles ; nous ne connaissons que ce que nous touchons, que ce que nous voyons, en un mot que ce que nous percevons par les sens. La mémoire conserve

qui pense a un *système*, et qu'un homme qui n'aurait aucun système, ou aucun enchaînement dans ses idées, ne pourrait être qu'un imbécile ou un fou. » *Œuvres de Turgot*, t. I, p. 287.

les sensations ; l'imagination les fait revivre comme si l'objet était présent, ou, si l'on veut, les combine de mille façons, en crée des composés qui n'existent pas dans la nature ; l'abstraction les divise, le jugement réunit les éléments fournis par l'abstraction, le raisonnement réunit les jugements, mais en dernière analyse, nous ne pensons d'autre réalité que la réalité tangible, visible, etc., c'est-à-dire la matière. Voilà une première interprétation de la maxime des philosophes du XVIII[e] siècle ; elle conduit directement à la métaphysique matérialiste, si l'on prend le mot de sensation dans le sens de perception sensible, et à l'idéalisme, si l'on considère la sensation comme une simple modification de la sensibilité, un phénomène purement subjectif.

Voici une seconde interprétation de la maxime que nous avons citée. La sensation, ou plutôt l'exercice des sens, est l'origine, c'est-à-dire la condition de toute pensée. Penser, dans l'acception la plus élevée du mot, n'est pas sentir ni même percevoir par les sens la réalité sensible ; mais nous ne pensons que parce que nous avons éprouvé des sensations, perçu des objets sensibles auparavant. La pensée a pour condition la sensibilité, et même cette fonction supérieure de la sensibilité, qu'on appelle perception extérieure, comme la sensibilité a pour condition l'organisation, comme l'organisation elle-même a pour condition certaines circonstances physiques, une certaine température,

un certain milieu liquide ou gazeux. Les animaux sentent et même perçoivent comme nous les objets extérieurs, mais ils ne pensent pas, c'est-à-dire n'ont point d'idées, ne forment ni jugements ni raisonnements. Cette seconde interprétation du principe de la philosophie française au XVIII[e] siècle, tout en rattachant la pensée à la sensibilité, laisse cependant à l'intelligence son objet propre et ne la condamne pas à n'être en quelque sorte que le miroir de la réalité sensible (1).

De ces deux interprétations quelle est celle de Turgot ?

Il y a des passages dans les écrits de Turgot qui prêtent à l'interprétation purement sensualiste. Tel est le suivant : « Les connaissances les plus sublimes ne sont et ne peuvent être que les premières idées sensibles développées ou combinées ; de même que l'édifice dont la hauteur étonne le plus nos regards, s'appuie nécessairement sur cette terre que nous foulons aux pieds (2). » Tel est cet autre passage : « Tous les peuples ont les mêmes sens, et sur les sens se forment les idées; aussi nous voyons les fables mêmes de tous les peuples se ressembler beaucoup (3). » Enfin, Turgot

(1) V. sur la double interprétation de la maxime sensualiste les *Etudes sur le dix-huitième siècle* de M. E. Bersot, t. II, p. 7 et suiv.

(2) *Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 598.

(3) *Remarques critiques sur les Réflexions philosophiques de M. de Maupertuis sur l'origine des langues et la signification des mots*, Ibid. p. 700.

se sert de l'argument que les sensualistes ont coutume de tirer du langage pour appuyer leur doctrine : « On me dira que la saine métaphysique et l'observation assidue des opérations de notre esprit doivent suffire seules pour convaincre un homme sans préjugés, que les idées mêmes des êtres spirituels viennent des sens ; mais cette vérité n'est-elle pas mise en quelque sorte sous les yeux d'une manière plus frappante, n'acquiert-elle pas toute l'évidence d'un point de fait par l'étymologie si connue des mots *Spiritus*, *Anima*, etc. (1) ? »

Il semble donc d'après ces passages, empruntés à ses premiers écrits, que Turgot interprète le principe de la philosophie du XVIII[e] siècle comme les purs sensualistes. Et, en effet, ses premières idées ne paraissent pas se distinguer du sensualisme. Mais à mesure qu'il pénètre plus avant dans sa pensée, qu'il la creuse, l'analyse et la développe, il se rapproche de la seconde interprétation que nous avons indiquée, de l'interprétation que l'on pourrait appeler spiritualiste. Voici une phrase que l'on peut certainement entendre dans ce dernier sens : « La vraie métaphysique, dont Locke a ouvert le chemin, a encore mieux prouvé combien l'étude des langues pourrait devenir curieuse et importante en nous apprenant quel usage nous faisons des signes pour nous élever des idées sensibles aux idées métaphysiques (2). » Il y aurait donc deux sor-

(1) Article *Etymologie*, Œuvres de Turgot, p. 745.

(2) *Réflexions sur les langues*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 753.

tes d'idées, les idées sensibles et les idées métaphysiques, et ce serait à l'aide des signes déjà affectés aux idées sensibles que nous parviendrions à désigner, par une sorte d'analogie, les idées métaphysiques. Enfin voici un dernier passage, tiré de l'article *Existence*, et postérieur à tous ceux que nous avons cités, où la pensée de Turgot semble beaucoup plus explicite : « Locke en nous apprenant ou plutôt en nous prouvant le premier que toutes nos idées viennent des sens, et qu'il n'est aucune notion dans notre esprit à laquelle on ne soit arrivé en partant des sensations, nous a montré le véritable point d'où tous les hommes sont partis (1). » N'est-ce pas dire simplement que la sensation ou la perception sensible est le point de départ, en d'autres termes, la condition de toutes nos connaissances?

Ainsi à mesure que la pensée de Turgot se développe et se précise, elle se rapproche de la doctrine spiritualiste. La sensation, ou pour parler plus exactement la perception sensible, voilà le point d'où l'intelligence s'élève à des idées qui ne sont plus les données de nos différents sens, développées ou combinées, qui n'ont plus rien de commun avec nos sensations, sur lesquelles l'imagination n'a pas de prise, et qui s'ajoutent aux représentations sensibles pour former la véritable connaissance. L'origine que Tur-

(1) Article *Existence*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 757.

got assigne d'abord à la notion de *substance*, puis à l'idée plus complexe d'*existence*, va montrer nettement que nous n'ajoutons rien à sa pensée.

L'idée de substance a de tout temps fort embarrassé les philosophes, mais particulièrement au XVIII[e] siècle. Dans ses *Remarques critiques*, composées à l'occasion des *Réflexions de Maupertuis sur le langage*, Turgot émet sur l'origine de cette idée une opinion qui sans doute n'est ni bien originale, ni suffisamment vraie, mais qui le sépare déjà des philosophes sensualistes.

Ni Locke, ni Berkeley, ni Maupertuis n'ont connu, suivant lui, la véritable origine de l'idée de substance (1). Les hommes n'entendent pas, comme le croit Maupertuis, par substance la partie uniforme de leurs perceptions; au contraire, l'idée de substance suppose une existence déterminée et singulière. Voici comment se forme cette idée : plusieurs perceptions d'un même objet venant à varier entre elles, et leur variété paraissant dépendre d'un changement de l'objet lui-même, on conçoit que cet objet peut recevoir quelques changements et cependant rester le même, quant à son existence. Ce que l'on conçoit ainsi dans l'objet indépendamment des changements, on l'appelle, par une métaphore naturelle, *substantia*, *subjectum*, *substratum*, et les changements qui survien-

(1) *Deuxième lettre sur le système de Berkeley*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 776.

nent, on les nomme à cause de cela même *accidents*, ou, parce qu'ils déterminent un certain état de l'objet, *qualités*, *modes*, *manières d'être*.

On fait, à l'occasion des substances, deux questions qu'il faut bien distinguer. On demande d'un arbre, par exemple, s'il est une substance, ou un mode? Pour ceux qui nient l'existence des objets extérieurs, comme Berkeley ou Maupertuis, un arbre n'est qu'une collection particulière d'impressions sensibles; quand, au contraire, on admet l'existence des objets extérieurs, comme on considère l'objet total, on ne saurait se tromper en affirmant qu'un arbre est une substance. Mais il y a une question plus difficile : on demande ce qui dans tel ou tel objet est la substance, c'est-à-dire ce qui existe indépendamment de tous les changements? La réponse à cette question dépend du plus ou moins de connaissance que nous avons du monde matériel, et cette réponse a varié avec l'état des lumières. On a bientôt vu que la figure et la couleur n'étaient pas la substance. Les cartésiens, jugeant qu'on ne peut dépouiller le corps de l'étendue, soutinrent que l'étendue est la substance même. Il est clair que ce qui est étendu est substance; mais est-ce l'étendue qui est la substance? N'est-elle pas elle-même le résultat de plusieurs substances comme le veulent les Leibnitziens? Au fond, la question est insoluble; demander ce qui dans un être est substance, c'est demander ce qui dans cet être existe indépendamment de ses ma-

nières d'être, des impressions qu'il produit sur nous ; c'est vouloir le connaître en lui-même et dans sa nature, en un mot c'est chercher l'absolu, quand nous ne pouvons saisir que des rapports ; c'est confondre les bornes de notre esprit avec celles de l'univers (1).

Ainsi l'idée de substance est formée par notre intelligence à l'occasion des changements que nous percevons par les sens dans les objets extérieurs ; mais il est clair que les sens ne nous la donnent pas directement, car nous ne voyons ni ne touchons la substance. Si cette idée ne vient pas des sens, quelle en est l'origine ; vient-elle de la conscience, ou sens intime ? suppose-t-elle une faculté spéciale, distincte à la fois de la conscience et des sens ? Turgot ne va pas jusqu'à poser ces questions.

Mais c'est surtout à propos de l'idée d'existence que Turgot, quelques années plus tard, se sépare d'une manière éclatante des philosophes sensualistes, et qu'il entre décidément dans la doctrine spiritualiste.

De toutes nos idées, l'idée d'être ou d'existence est sans contredit la plus importante ; elle est le lien de tous nos jugements, et le fond de toute affirmation ; elle remplit dans la pensée le rôle que le verbe rem-

(1) V. *Remarques critiques sur les Réflexions philosophiques de M. de Maupertuis sur l'origine des langues et la signification des mots*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 716.

Turgot attribue à l'abbé Trublet les idées qu'il développe dans ce passage.

plit dans le langage. En recherchant l'origine de cette idée, en examinant sa valeur, Turgot embrasse la métaphysique tout entière, et se place au cœur même de la philosophie. Par la manière dont il résout la question de l'origine de l'idée d'existence, il donne la clef de tout son système métaphysique.

Quelle est donc selon Turgot l'origine de l'idée d'existence ?

Nous arrivons à la notion d'existence par une série d'abstractions successives : suivons les différents pas de l'esprit dans l'acquisition de cette idée.

Quand notre sensibilité est arrivée à son complet développement, c'est-à-dire au point où s'arrêtent les animaux supérieurs, nous nous sentons entourés d'objets divers ; nous distinguons ces objets les uns des autres ainsi que d'un autre objet particulier, qui devient pour nous le centre de l'univers, le point d'où nous mesurons toutes les distances, et que nous nous accoutumons à regarder comme notre être propre : cet objet particulier, c'est notre corps. Deux choses surtout le caractérisent : sa présence continuelle sans laquelle tout disparaît, et la nature spéciale des sensations qui nous le rendent présent. Toutes les sensations du toucher s'y rapportent et circonscrivent exactement l'espace dans lequel il est renfermé ; les sensations du goût et de l'odorat lui appartiennent aussi ; de plus ce qui attache notre attention à cet objet d'une manière irrésistible, c'est le plaisir et la douleur dont

la sensation n'est jamais rapportée à aucun autre point de l'étendue. C'est à ce petit espace ainsi déterminé que se borne le sentiment du *moi* (1).

Le *moi* est perçu par la conscience en même temps que les objets extérieurs sont perçus par les sens. Ces deux perceptions sont distinctes, mais jamais séparées. Quand j'affirme l'existence des objets extérieurs, j'affirme nécessairement ma propre existence, et réciproquement en disant *moi*, je me distingue de quelque chose d'étranger dont j'affirme par cela même la réalité. Cette double affirmation, cette perception simultanée du *moi* et de l'objet extérieur, établit entre eux une relation qui donne aux deux termes, le *moi* et l'objet extérieur, « toute la réalité que la conscience assure au sentiment du *moi*. »

Mais, dans ce premier état, la notion d'*existence* n'est pas encore séparée de la notion de *présence*, et le mot existence ne désigne que le *moi* et les objets perçus à un même moment. Bientôt ces deux notions d'existence et de présence vont se distinguer et la notion d'existence passer à un nouveau degré d'abstraction et de généralité.

Dans le monde sensible, dans cette espèce de tableau solide (en entendant ce mot dans le sens des géomètres) où nous sommes placés, il y a des objets qui disparaissent et finissent par échapper à nos sens;

(1) Article *Existence*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 757.

il y en a d'autres qui nous apparaissent tout à coup : nous apprenons dès lors à distinguer les objets présents des objets absents, et nous appliquons le mot d'existence aux uns et aux autres. Nous donnons, en quelque sorte, notre consentement à l'imagination qui nous peint les objets de la sensation passée avec les mêmes couleurs que ceux de la sensation présente, et qui leur assigne, comme celle-ci, un lieu dans l'espace dont nous sommes environnés ; nous reconnaissons entre ces objets imaginés et nous les mêmes rapports de distance et d'action mutuelle, que nous observons entre les objets actuels de la sensation. « Mais il est très-important, dit Turgot, d'observer que ni la simple sensation des objets présents, ni la peinture que fait l'imagination des objets absents, ni le simple rapport de distance ou d'activité réciproque commun aux uns et aux autres, ne sont précisément la chose que l'esprit voudrait désigner par le nom général d'existence, c'est le fondement même de ces rapports supposé commun au *moi*, à l'objet vu et à l'objet simplement distant, sur lequel tombent véritablement et le nom d'existence, et notre affirmation, lorsque nous disons qu'une chose existe. Ce fondement n'est ni ne peut être connu immédiatement, et ne nous est indiqué que par les rapports différents qui le supposent : nous nous en formons cependant une espèce d'idée, que nous tirons par voie d'abstraction du témoignage que la con-

science nous rend de nous-mêmes et de notre sensation actuelle, c'est-à-dire que nous transportons, en quelque sorte, cette conscience du *moi* sur les objets extérieurs, par une espèce d'assimilation vague, démentie aussitôt par la séparation de tout ce qui concerne le *moi*, mais qui ne suffit pas moins pour devenir le fondement d'une abstraction ou d'un signe commun, et pour être l'objet de nos jugements.»

Turgot ajoute, pour résumer sa pensée : « Le concept de l'existence est donc le même dans un sens, soit que l'esprit ne l'attache qu'aux objets de la sensation, soit qu'il l'étende sur les objets que l'imagination lui présente avec des relations de distance ou d'activité, puisqu'il est toujours primitivement renfermé dans la conscience même du *moi* généralisé plus ou moins. A la manière dont les enfants prêtent du sentiment à tout ce qu'ils voient, et l'inclination qu'ont eue les premiers hommes à répandre l'intelligence et la vie dans toute la nature, je me persuade que le premier pas de cette généralisation a été de prêter à tous les objets vus hors de nous tout ce que la conscience nous rapporte de nous-mêmes, et qu'un homme, à cette première époque de la raison, aurait autant de peine à reconnaître une substance matérielle, qu'un matérialiste en a aujourd'hui à croire à une substance purement spirituelle, ou un cartésien à recevoir l'attraction (1). »

(1) Article *Existence*, Œuvres de Turgot, t. II, p 762.

La notion d'existence peut recevoir de nouvelles déterminations, et par conséquent de nouveaux degrés de généralité. Les sens, par exemple, ont leurs illusions; ils nous montrent quelquefois les objets où ils ne sont pas; de là, la distinction de l'apparence et de la réalité; de plus, l'existence peut être conçue comme présente, comme passée ou comme future, comme actuelle ou comme possible; mais c'est toujours le sentiment du *moi* plus ou moins généralisé qui est le fondement de cette idée d'existence. Les philosophes peuvent pousser encore plus loin l'abstraction; car puisque cette notion d'existence n'est que le sentiment du *moi* transporté par abstraction, non à la relation de l'être aperçu à l'être apercevant, non à la relation d'activité, non à la relation de distance, mais à l'objet qui est le terme de toutes ces relations, nous pouvons séparer de la notion d'existence ces différentes relations, alors nous concevrons des êtres qui n'auront plus aucun rapport avec nous, pas même le rapport de distance, et qui seront, en quelque sorte, en dehors de l'espace. .« Alors la notion d'existence sera aussi abstraite qu'elle peut l'être et n'aura d'autre signe que le mot même d'existence. Ce mot ne répondra, comme on le voit, à aucune idée *ni des sens ni de l'imagination*, si ce n'est à la conscience du *moi* généralisée et séparée de tout ce qui caractérise non-seulement le *moi*, mais même tous les objets auxquels

elle a pu être transportée par abstraction (1). »

Tels sont les principales idées développées dans la première partie de l'article *Existence*. On peut en tirer plusieurs conséquences importantes : 1° l'idée fondamentale de l'intelligence, l'idée d'*être* ne vient pas des sens ; 2° néanmoins l'esprit ne la forme qu'à l'occasion des sensations ; 3° c'est à l'aide du *moi* que nous concevons le monde extérieur, en d'autres termes, la matière ne devient intelligible que lorsqu'on l'assimile au principe intérieur que nous sentons en nous, c'est-à-dire à l'esprit.

C'est ainsi, que tout en partant du principe de la philosophie sensualiste, Turgot, par le progrès naturel de sa pensée, doué d'ailleurs d'un véritable génie spéculatif, arrive à la métaphysique spiritualiste, c'est-à-dire à cette doctrine dont le caractère essentiel est de poser l'esprit, tel qu'il se connaît par la conscience, comme le type de toute existence et de toute individualité.

En lisant les passages que nous venons de citer, et en général l'article *Existence* tout entier, il est impossible de n'être point frappé de ce qu'il y a de neuf et de profondément original dans les idées de Turgot. On est transporté bien loin de Locke, de Condillac et de tous les philosophes français du dix-huitième siècle ; on entre, pour ainsi dire, dans un autre monde. A travers les tâtonnements de cette pensée qui ne se

Ibid. p. 705.

possède pas encore complétement, on sent une force et une abondance qui ne se rencontrent guère chez les penseurs de ce temps. L'expression elle-même a quelque chose de nouveau; ces mots de *conscience*, de *sentiment du moi*, ne se trouvent point, suivant la remarque de M. Cousin, dans les ouvrages de Condillac.

La conscience, voilà donc pour Turgot la faculté principale de l'intelligence. Elle n'est pas seulement, comme dans la doctrine de Locke et surtout dans celle de Condillac, la forme inséparable de nos sensations, de nos sentiments et de nos idées; elle a son objet spécial, qui n'est pas un pur phénomène, mais une réalité substantielle, particulière, individuelle. Elle nous fait connaître notre existence personnelle; et comme nous n'apercevons pas d'autre existence directement, elle devient par là la source de l'idée fondamentale de notre esprit. De plus, la certitude propre à cette faculté a un caractère particulier; elle est absolue et irrésistible; elle échappe à toutes les attaques du scepticisme, puisque le doute le plus complet suppose encore l'existence d'un être qui doute, et qu'un doute universel n'est qu'une contradiction dans les termes.

Notre existence propre étant la seule réalité que nous connaissions directement, est par cela même la seule qui soit immédiatement certaine; de sorte que la conscience est encore la source unique de toute certitude

immédiate. Nous croyons cependant à l'existence des objets extérieurs, sur le témoignage des sens, à notre existence passée, sur le témoignage de la mémoire. Mais ces croyances pour le philosophe, c'est-à-dire pour celui qui réfléchit sur la valeur des connaissances humaines, n'emportent point avec elles une évidence complète et irrésistible, comme la croyance à notre existence actuelle; aussi s'est-il rencontré des sceptiques pour en contester la légitimité. Elles ont donc besoin d'être démontrées, ou si l'on veut transformées par la réflexion, pour prendre le rang et la valeur de principes véritablement scientifiques. C'est là l'œuvre de la métaphysique.

Il y a dans la connaissance des objets qui nous entourent deux points de vue distincts, qui correspondent à deux moments différents du développement de l'esprit : le point de vue du sens commun, de la spontanéité et en quelque sorte de l'instinct, et le point de vue de la réflexion et de la science. Nous commençons par percevoir directement les objets extérieurs, nous affirmons sans hésiter leur existence, et le vulgaire ne comprend même pas qu'on puisse révoquer en doute une telle croyance. Mais si nous analysons cette perception primitive, nous finissons par découvrir que les corps ne sont que les causes mêmes de nos impressions, que ces qualités que nous répandons dans toute la nature : la couleur, la saveur, le son, etc., que nous regardons comme inséparables des objets, ne sont

que des effets, qui tiennent à notre organisation autant qu'à la nature même des corps; dès lors nous pouvons nous demander si les corps, ces causes de nos émotions, sont tels que nous les supposons; s'ils existent réellement, s'il n'y aurait pas une manière plus vraie d'expliquer nos impressions sensibles, en un mot si la science confirme le sens commun : telle est la pensée de Turgot sur la connaissance du monde extérieur.

Montrons d'abord que Turgot admet une perception primitive et pour ainsi dire instinctive des objets extérieurs.

C'est principalement dans sa réfutation de l'ouvrage de Maupertuis sur l'origine du langage et la signification des mots, qu'il établit l'existence de cette perception spontanée. Maupertuis, supposant comme presque tous les philosophes de son temps, que nous percevons des impressions sensibles et non des objets, prétendait que c'est seulement à la suite de plusieurs impressions successives que nous arrivons à la proposition *il y a*; par exemple : *il y a un arbre.* Il soutenait que cette proposition n'est en somme que le résumé d'une série particulière d'impressions; voici le passage de Maupertuis : « J'éprouve une perception composée de la répétition des perceptions précédentes et de l'association de quelques circonstances qui lui donnent plus de force et semblent lui donner plus de réalité : J'ai la perception *j'ai vu un arbre*, jointe à

la perception *j'étais dans un certain lieu ;* j'ai celle *j'ai retourné dans ce lieu, j'ai vu cet arbre ; j'ai retourné encore dans le même lieu, j'ai vu le même arbre*, etc., cette répétition, et les circonstances qui l'accompagnent, forment une nouvelle perception : *Je verrai un arbre toutes les fois que j'irai dans ce lieu :* enfin *il y a un arbre.* Cette dernière perception transporte pour ainsi dire sa réalité sur son objet, et forme une proposition sur l'existence de l'arbre comme indépendante de moi. Cependant on aura peut-être beaucoup de peine à y découvrir rien de plus que dans les propositions précédentes, qui n'étaient que les signes de mes perceptions (1). » A cette théorie qui est la conséquence rigoureuse de la doctrine de Locke, quand on considère la sensation comme une pure modification de la sensibilité, Turgot répond en établissant l'existence d'une perception primitive. « Je ne vois pas, dit-il, comment Maupertuis peut s'imaginer que cette idée : *il y a un arbre*, vient de celles qu'il rapporte. Il est bien vrai que c'est ainsi que l'on prouve l'existence des corps, mais ce n'est point ainsi qu'a pu naître l'idée forte que nous avons de leur existence. Une idée née d'un raisonnement ne porte pas avec soi le degré de sentiment qui nous entraîne à dire : *voilà un corps ;* » et plus loin : « Je soutiens

(1) V. *Remarques critiques sur les Réflexions philosophiques de M. de Maupertuis sur l'origine des langues et la signification des mots;* Œuvres de Turgot, t. II, p. 720.

hardiment que même en supposant que je n'eusse vu qu'une fois chaque objet, la proposition, *il y a*, pourrait bien paraître douteuse à ma raison, mais elle n'en eût pas moins été la proposition le plus tôt prononcée par voie de sensation entraînante (1). » Enfin voici un passage qui n'est pas moins catégorique : « Les idées (c'est-à-dire les sensations) sont un langage et de véritables signes par lesquels nous connaissons l'existence des objets extérieurs. Ce n'est point par raisonnement qu'on s'aperçoit des rapports qu'ils ont avec nous. La Providence, en nous inspirant des désirs, nous a sagement épargné une voie si longue. De là, les hommes ont nécessairement rapporté leurs sensations aux objets extérieurs qu'ils supposent existants. Où en serions-nous, s'il avait fallu qu'avant d'aller chercher leur nourriture, ils eussent, de leurs sensations, regardées uniquement comme des affections de leur âme, conclu l'existence des objets hors d'eux-mêmes (2)? »

Ces passages nous semblent tout à fait significatifs; ils ne laissent pas, selon nous, l'ombre d'un doute sur la pensée de Turgot. Il y a certaines sensations qui emportent l'affirmation irréfléchie et irrésistible d'une réalité différente de celle que nous percevons par la conscience; c'est là un fait instinctif, rapide comme tous les faits instinctifs, commun à l'homme et à l'ani-

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 720.

(2) *Plan du second discours sur l'histoire universelle*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 643.

mal. Telle est la théorie qui ressort des passages que nous avons cités. Toutefois on pourrait croire, d'après d'autres passages, que la pensée de Turgot se trouble quelquefois sur ce point important, et qu'il retombe dans l'erreur des philosophes sensualistes, qui regardent la croyance à l'existence du monde extérieur, comme le fruit d'une réflexion plus ou moins tardive. Mais Turgot semble avoir prévu l'objection; il y répond d'avance en faisant remarquer que dans la description de nos premières connaissances sensibles il faut bien se servir d'expressions qui supposent certaines notions réfléchies, puisque l'homme, dans cet état primitif, n'a presque point de langage (1).

Il y a donc une croyance naturelle à l'existence des objets extérieurs. Mais cette croyance est-elle légitime? C'est là un doute dont s'étonnent les ignorants. Mais diverses circonstances peuvent le faire naître dans l'esprit des hommes qui réfléchissent sur l'essence de la matière et sur les lois de l'intelligence humaine. Bien plus, celui qui ne comprend point la nécessité de se rendre compte de cette croyance instinctive par la réflexion, est incapable d'aucun progrès en métaphysique (2).

Nous concevons les objets comme existant en dehors de nos sensations et d'une manière tout à fait in-

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 758.

(2) V. Condorcet, *Vie de Turgot*, et l'article *Existence*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 768.

dépendante de nous. Lors même que nous viendrions à être anéantis, ces objets existeraient encore. Il y a donc deux choses qu'il faut bien distinguer : l'ordre idéal de nos sensations et l'ordre réel des objets. Ce sont deux mondes séparés, dont l'un, le monde des objets, est supposé exister sans l'autre. Or, qui nous dit que l'ordre de nos sensations correspond à l'ordre des choses? Les réflexions et les réfractions de la lumière ne nous montrent-elles pas certains corps, les astres par exemple, là où ils ne sont pas? Ne voyons-nous pas le soleil au-dessus de l'horizon quand il est encore au-dessous? Les illusions des songes et de l'imagination ne suffisent-elles pas à nous prouver que nos impressions sensibles peuvent nous représenter les objets tels qu'ils ne sont pas et même des objets qui n'existent pas du tout? D'ailleurs, comme nous n'apercevons directement que nos sensations, comme les jugements que nous portons sur les objets ne peuvent être appuyés que sur l'ordre idéal de nos sensations, il n'y aurait aucune contradiction à supposer qu'il n'existe aucun être en dehors de nous. Nous ne pourrions pas même être assurés de l'existence de notre propre corps, puisque nous ne le connaissons que par une espèce particulière de sensations, plus vives sans doute, mais de même nature que les autres. De là naît une grave difficulté contre la certitude des jugements que nous portons non-seulement sur l'ordre réel des choses, mais même sur leur existence. Quelques philo-

sophes ont tranché le nœud en niant la réalité de tous les objets extérieurs; d'autres moins intrépides ont eu recours pour résoudre ces difficultés à je ne sais quelle présence des objets par les sensations ou à une certaine inclination naturelle qui nous porteraient à nous fier là-dessus à nos sens. Mais cette inclination ne prouve rien. N'avons-nous pas la même inclination à répandre nos sensations sur les objets extérieurs, à croire que ces objets sont réellement colorés, odorants, sonores, etc., tandis que ce sont là des modifications de notre sensibilité, et non des qualités absolues des êtres qui nous entourent? Il faut conclure de là qu'aucune sensation ne saurait nous assurer par elle-même de l'existence d'aucun corps, et que cette existence a besoin, pour le philosophe, d'être démontrée.

Mais comment sortir de cette prison? Comment franchir cet abîme que la réflexion a creusé pour ainsi dire autour de nous? L'intelligence humaine a une méthode qu'elle emploie presque constamment, c'est l'induction qui conduit de l'effet à la cause. On remonte d'un effet à sa cause de deux manières : ou l'effet dont il s'agit n'a pu être produit que par une seule cause, qu'il indique nécessairement, ou il a pu être produit par plusieurs causes entre lesquelles il faut choisir. Dans ce second cas, on commence par une supposition qui reste à vérifier; cette vérification se fait en suivant les conséquences de l'hypothèse qu'on a admise, en comparant ces conséquences aux

circonstances du phénomène, en les essayant sur les faits, comme on vérifie un cachet en l'appliquant sur son empreinte. Si la cause supposée explique les faits, elle peut être reçue comme véritable. Ce genre de démonstration croît en force depuis la vraisemblance jusqu'à la certitude, suivant que les degrés de correspondance augmentent entre la cause supposée et les phénomènes; elle peut donner à nos jugements toute l'assurance dont ils sont susceptibles et que nous pouvons désirer. Grâce à cette méthode, on peut démontrer l'existence des objets extérieurs.

Si l'on suppose que les corps existent avec les propriétés géométriques, mais seulement avec les propriétés géométriques, c'est-à-dire avec l'étendue et le mouvement, tout s'explique; si l'on rejette cette hypothèse, tout devient, non-seulement obscur, mais inintelligible.

Quand on nie la réalité des objets extérieurs, ce que nous appelons matière n'est qu'une collection d'impressions sensibles, de modifications de notre âme qui ne peuvent exister, comme l'a très-bien remarqué Berkeley, qu'à la condition d'être aperçues par la conscience et seulement au moment de cette perception (1). Or, cette supposition ne peut résister à l'examen.

S'il n'existe que des impressions sensibles, des sensations, des perceptions, des idées, en un mot, des phénomènes purement subjectifs, quel que soit le

(1) *Seconde lettre sur le système de Berkeley*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 773.

nom qu'on leur donne, il est impossible de concevoir le lien de tous ces phénomènes, de trouver la raison de leur succession. Pourquoi éprouve-t-on une série successive d'impressions semblables, quand on va plusieurs fois dans le même lieu? La réponse est bien simple, c'est que les mêmes objets s'y retrouvent, et que ces objets étant les causes de nos impressions, les mêmes causes produisent nécessairement les mêmes effets sur notre sensibilité, qui reste aussi la même. Mais si nous nions l'existence des objets extérieurs, il est impossible de saisir la raison de cette série d'impressions semblables. C'est ce qui arrive à Maupertuis, qui a posé nettement cette difficulté : « On pourrait faire bien des questions, dit-il, sur la succession de nos perceptions. Pourquoi se suivent-elles dans un certain ordre? Pourquoi se suivent-elles avec de certains rapports les unes aux autres? Pourquoi la perception que j'ai, *je vais dans l'endroit où j'ai vu un arbre*, est-elle suivie de celle, *je verrai un arbre?* Découvrir la cause de cette liaison est vraisemblablement au-dessus de nos forces. « Quant à la raison, dit Turgot, pour laquelle l'idée, *je verrai un arbre,* succède à celle-ci : *je vais dans un endroit où j'ai vu un arbre*; elle est simple : c'est que l'arbre y est. » Et en effet, l'hypothèse de l'existence de l'arbre est la seule qui puisse rendre compte de la succession de perceptions dont parle Maupertuis (1).

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 722.

Ce n'est pas tout; pour expliquer la succession de nos perceptions, nous sommes souvent obligés de supposer des corps qui n'agissent point sur nous, qui ne tombent point sous nos sens. Prenons un exemple. En admettant l'existence des corps et en réfléchissant sur le rapport des sens aux objets, on a découvert par l'expérience et le raisonnement, que les rayons lumineux sont réfléchis des objets à l'œil, que ces mêmes rayons sont réfractés par le cristallin, et que, frappant la rétine en divers endroits, ils transmettent à l'âme une sensation qu'elle rapporte à l'extrémité de ces rayons. Je puis conclure de ces faits qu'un même corps paraîtra plus grand ou plus petit, suivant la convergence des rayons visuels; en m'appuyant sur cette supposition, je prends un verre convexe ou, si l'on veut, l'*idée* d'un verre convexe, que je place entre l'*idée* de mon œil et l'*idée* de l'objet, et aussitôt cet objet me paraît plus grand. Voilà une hypothèse dont les conséquences sont vérifiées par l'expérience; il est donc incontestable que cette hypothèse est vraie, que l'objet, l'œil, les rayons visuels existent réellement hors de moi; ces rayons que je n'avais fait que supposer, et qui, selon Berkeley, n'existent même pas, puisqu'ils ne sont pas aperçus, sont précisément le principe qui lie tout l'ordre de mes sensations (1).

(1) *Première lettre sur le système de Berkeley*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 771.—*Seconde lettre sur le système de Berkeley*, t. II, p. 775.

Ajoutons un autre exemple qui n'est point rapporté par Turgot, mais qui nous paraît propre à bien faire saisir sa pensée. J'aperçois un animal couvert de blessures et de sang ; je l'entends pousser des cris affreux ; la vue de cet animal, les sons qui parviennent à mes oreilles, voilà les deux perceptions qui se succèdent en moi. Mais par elles-mêmes, elles sont inintelligibles ; seules je ne les comprends pas. Ce sont deux anneaux d'une chaîne qui ne se tiennent point ; il y a un anneau intermédiaire qui les réunit et qui est invisible pour moi ; il faut que je le rétablisse par la pensée si je veux comprendre. Or, ce phénomène qui lie les deux autres, qui donne la raison de leur succession, ou si l'on veut, de leur simultanéité, cet anneau intermédiaire qui réunit les deux bouts de la chaîne, quel est-il? C'est, à moins d'admettre l'automatisme de Descartes, une sensation de douleur, analogue à celles que j'éprouve en moi ; c'est par conséquent la supposition hors de moi d'un être sensible. Or, cet être n'existe pas pour les idéalistes, puisqu'il n'est pas immédiatement aperçu.

Turgot donne encore, pour prouver l'existence des corps, d'autres raisons qui reposent sur le même principe. Si les corps n'existent pas, la physique est anéantie, et les lois qui constituent cette science sont absurdes. On explique l'ascension des liquides dans un tube vide par la pression de l'air, le retour périodique du jour et de la nuit, par l'interposition de la terre

entre le soleil et nous; mais si l'air, si le soleil, si la terre n'existent pas, s'il n'y a que des impressions qui se succèdent, la succession de ces impressions est inexplicable.

Il en est de même si nous considérons les lois des êtres vivants; elles ne sont intelligibles qu'autant qu'on suppose l'existence de ces êtres indépendamment de nous. J'ai besoin de manger pour me soutenir, mais n'est-ce que le *goût* des viandes qui me soutient? Non, c'est une digestion *inaperçue* qui se fait dans mon estomac, lequel, suivant les idéalistes, n'existera que pour le chirurgien, en tant qu'impression de son âme, le jour où il viendra à ouvrir mon corps (1).

Si les objets n'existent pas, c'est-à-dire s'il n'y a que des impressions, tout le rapport des moyens à leur fin, qui paraît si évidemment dans la nature, est détruit; toutes les sensations désagréables qui nous avertissent du danger de notre corps, ne sont de la part de Dieu qu'un jeu cruel. D'autre part, pourquoi la suite de nos impressions a-t-elle toujours des rapports certains avec la suite des impressions des autres hommes? Pour le comprendre il faut supposer que ces rapports sont réglés par ceux que nous avons les uns et les autres avec des objets qui sont hors de nous, et par conséquent admettre l'existence des corps.

Ainsi donc, quand on nie l'existence des objets

(1) *Ibid.* p. 772.

extérieurs, on est amené, comme Berkeley, à ne plus considérer le monde sensible que comme une série de modifications de notre âme. Mais alors cette série de modifications devient absolument inintelligible. Tous les phénomènes naturels sont liés entre eux; parmi ces phénomènes les uns sont perçus directement, les autres sont conçus, ou si l'on veut supposés dans la nature, et ceux-ci servent à nous faire comprendre les premiers; c'est comme une chaîne tendue devant nous, qui serait éclairée de distance en distance, et dont certaines parties resteraient dans l'ombre. Si nous ne supposions pas l'existence de certains anneaux invisibles pour rattacher entre eux les anneaux éclairés, nous ne pourrions pas nous expliquer comment ces derniers se soutiennent. De même, dans la série des phénomènes physiques, si nous ne tenons compte que des phénomènes que nous percevons directement par les sens, c'est-à-dire de la suite de nos impressions sensibles, nous ne saisissons que des fragments qui ne se tiennent pas; pour que la série de nos impressions sensibles devienne intelligible, il faut supposer quelque chose d'invisible, c'est-à-dire les objets considérés en eux-mêmes, les propriétés de ces objets et celles de leurs actions qui nous échappent. En un mot, tout est expliqué avec l'existence des corps, conçus comme les causes de nos sensations; tout est inexplicable sans elle.

Mais ne pourrait-on pas substituer une autre hy-

pothèse à l'hypothèse commune et naturelle? N'y aurait-il pas un autre moyen d'expliquer la succession de nos impressions et de nos idées? Pourquoi ne pourrait-on pas supposer, avec Berkeley, qu'il n'existe que des esprits finis et un esprit infini, et que nos sensations et nos idées sont imprimées dans nos âmes par l'action directe de Dieu?

L'hypothèse de Berkeley ne résiste point à l'examen, et ne saurait remplacer celle que nous suggère la nature. D'abord elle renferme une contradiction, ce qui suffit à la condamner. Pourquoi Berkeley admet-il l'existence d'esprits finis autres que le sien? Les hommes lui sont-ils connus autrement que les êtres qui constituent la nature, les végétaux et les minéraux, par exemple? Berkeley ne devrait-il pas nier l'existence de tous les esprits, à l'exception de son propre esprit et de l'esprit divin, et se croire seul au monde? Mais en laissant de côté cette objection fondamentale, on peut reprocher à l'hypothèse de Berkeley de ne point expliquer ce qui précisément est en question. Elle ne donne pas la raison de la succession de nos impressions sensibles et de nos idées. En effet, pourquoi Dieu imprimerait-il dans nos âmes les idées de toutes sortes d'êtres qui n'existeraient pas? Pourquoi nous suggérerait-il une croyance que tous les faits tendraient à vérifier et qui cependant serait mensongère? La réalité des choses, suivant Berkeley, ne consiste que dans l'ordre de nos idées,

et l'ordre de nos idées est l'ordre même des idées de Dieu, qui nous devient en quelque sorte visible. Mais l'ordre de nos idées, identique à l'ordre des idées de Dieu, n'est pas plus intelligible dans l'intelligence divine que dans l'intelligence humaine, sans l'existence des corps. Si les corps n'existent pas, il est impossible de se rendre compte de l'ordre successif des impressions sensibles et des idées, quelque part qu'on le suppose. D'ailleurs, que de difficultés! Pourquoi différents hommes voient-ils le même objet différemment? Ou si ce n'est point le même objet qu'ils voient, quel est le centre commun de leurs sensations? « Si j'en croyais Berkeley, dit Turgot, je ne verrais dans tout cela que la volonté arbitraire de Dieu; mais Dieu est le moins *arbitraire* des êtres, car il est le seul parfaitement sage et ses idées sont la Raison par excellence. » Plus loin, il ajoute : « Le monde de Berkeley serait la chose la plus inexplicable, la plus bizarre, la moins digne de l'auteur du monde (1). »

Voici donc, en résumé, la pensée de Turgot sur ce point délicat et important. Nous apercevons immédiatement les objets extérieurs à la suite de certaines sensations particulières qui *entraînent*, en quelque sorte, notre affirmation; mais cette croyance primitive et instinctive, commune à l'homme et à l'animal, ne suffit point au philosophe! On en peut douter; et ce doute, pour être purement spéculatif, n'en

(1) *Ibid.* p. 772.

réclame pas moins une démonstration qui satisfasse l'intelligence. Cette démonstration est possible; en voici le principe : si l'on suppose l'existence des corps, conçus avec les propriétés géométriques, c'est-à-dire avec l'étendue et le mouvement, et si l'on regarde ces corps comme les causes de nos impressions sensibles, on trouve que cette hypothèse est constamment vérifiée par les faits, qu'elle seule rend compte de l'ordre que nous apercevons dans la succession de nos sensations et de nos idées, et qu'elle est la base de toute connaissance ultérieure de la nature. Dès lors, notre croyance instinctive à l'existence du monde extérieur est vérifiée; elle devient un principe intelligible, fondé en raison, destiné à prendre place dans la science; elle acquiert une probabilité qui s'accroît sans cesse, qui approche indéfiniment de la certitude, qui équivaut presque à la certitude, quoiqu'elle ne se confonde jamais avec elle.

Après la question de l'existence des corps, il s'en présente une autre qui lui est intimement liée, qui ne peut même point en être séparée, c'est la question de l'essence de la matière. Que savons-nous de ces corps qui nous entourent et qui agissent continuellement sur nous? Peu de chose sans doute, mais quelque chose cependant. Nous savons d'abord qu'ils sont distingués de Dieu et de nous (1). De plus, parmi les qualités qui les manifestent, il y en a de deux

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 722.

sortes, les qualités premières et les qualités secondaires. Les qualités secondaires dérivent des qualités premières, ou plutôt elles ne sont que les qualités premières modifiant notre sensibilité; elles dépendent de notre organisation plus encore que des propriétés de la matière; leur variété vient du sujet et non de l'objet. En effet, on a prouvé que les sensations de chaleur, de couleur, de son, d'odeur, etc., ne sont dues qu'à des mouvements produits par les corps sur nos organes. « Il est sûr, dit Turgot, qu'on est très-fondé à soutenir en même temps que les couleurs, le goût, etc., ne sont que des modifications de notre âme, et que l'étendue existe hors de nous, non pas à la vérité parce que je conçois l'étendue indépendamment d'aucune couleur, et que je ne puis concevoir la couleur sans étendue, mais parce que je sais que le goût, les couleurs, etc., sont produits en moi par les mouvements physiques de mes organes.

« Il en est bien de même de l'idée de l'étendue; aussi n'est-ce pas mon idée de l'étendue qui existe hors de moi, c'est la matière étendue, dont j'ai prouvé l'existence par des arguments qu'on ne saurait appliquer aux couleurs. Il suffit, pour expliquer l'ordre des idées et des sensations, que les rayons visuels puissent exciter en nous les sensations de couleurs, etc., ce qu'ils peuvent faire par le seul mouvement, au lieu qu'ils ne peuvent nous donner l'idée de l'étendue, sans former entre eux des angles, et par con-

séquent sans supposer l'étendue existante hors de nous (1). »

Mais, dira-t-on, l'idée de l'étendue nous vient des sensations de couleur et de résistance ; elle est intimement liée à ses sensations ; elle en fait, pour ainsi dire, partie ; dès lors, ne doit-on pas regarder l'étendue comme une qualité de la matière essentiellement relative, puisqu'elle dépend des sensations de couleur et de résistance, qui sont elles-mêmes de simples modifications de notre âme, et qui ne supposent point, par conséquent, dans la matière des propriétés absolues ?

Turgot cherche à répondre à cette objection en déterminant nettement l'origine de l'idée d'étendue : « Les rayons de lumière, dit-il, dessinent sur la rétine un tableau dont chaque point est l'extrémité du rayon. Comme les rayons, suivant leurs différentes vitesses, excitent en nous le sentiment des différentes couleurs, chaque corps a sur ce tableau une image qui le distingue. Si l'âme rapportait sa sensation au point où les rayons se réunissent, elle n'aurait aucune idée, parce qu'on ne peut avoir idée de couleur sans avoir idée d'étendue. Si elle rapportait sa sensation à la rétine, on verrait les objets à l'envers ; mais comme elle rapporte les sensations à une distance prise sur la longueur du rayon, la sensation qui répond à chaque

(1) *Seconde lettre sur le système de Berkeley*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 775.

rayon fait un point dans un tableau idéal supposé à une certaine distance de l'œil, et qui se trouve ainsi tracé par l'assemblage de chaque point de couleur particulière. L'idée de l'étendue nous vient donc par l'assemblage des points auxquels nous rapportons nos sensations, quelle que soit l'espèce de sensation. »

Les sensations de résistance nous donnent d'une manière analogue l'idée d'étendue, et cette nouvelle idée que nous fournit le toucher, est absolument la même pour les propriétés géométriques que celle que nous devons à la vue.

« On doit donc distinguer l'idée d'étendue d'avec les sensations, quoiqu'on ne puisse la concevoir que par quelque sensation, et quoiqu'elle en tire son origine. Les sensations nous donnent cette idée non par leur nature de sensation telle ou telle, de couleur bleue ou rouge, de rudesse et de poli, de dureté ou de fluidité, mais uniquement par la facilité de les rapporter à différents points déterminés, soit à une grande distance, comme dans la vue, et alors toujours en ligne droite, soit à la surface de notre corps, comme dans toutes les sensations qui nous viennent par le toucher (1). »

Ainsi les corps ont une étendue réelle, une figure indépendante de notre entendement, des mouvements

(1) *Ibid.* p. 776.

qui leur appartiennent d'une façon pour ainsi dire absolue. Nos idées nous *représentent* cette figure et ces mouvements ***absolus;*** c'est là un fait qu'il faut admettre, mais le comment de ce fait est inexplicable.

Parmi les différents corps qui constituent l'univers physique, il y en a un qui est uni au *moi* d'une façon toute particulière, et que pour cette raison chacun de nous appelle *son* corps. Nous connaissons déjà quelques-uns des caractères qui le distinguent de tous les autres; toutes les sensations du toucher s'y rapportent et en circonscrivent exactement la surface. Ce n'est pas tout, d'autres sensations plus pénétrantes en occupent en quelque sorte l'intérieur et nous le rendent constamment présent; telles sont les douleurs que l'on ressent dans les chairs, dans la capacité des intestins et dans les os mêmes; tels sont les nausées, le malaise qui précède l'évanouissement, la faim, la soif, l'émotion qui accompagne toutes les passions, enfin cette foule de sensations confuses que nous éprouvons à tout instant, et qu'on pourrait rapporter à un sens particulier, à un sixième sens, sorte de tact intérieur que quelques métaphysiciens ont nommé, *sens de la coexistence de notre corps* (1).

Ce corps si intimement uni au *moi* ne se confondrait-il pas avec lui? Le corps et l'esprit ne seraient-ils point deux faces diverses d'une seule et même

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 758.

réalité ? Le corps ne peut-il pas être considéré comme animé, bien plus comme formé par cette force intérieure dont nous apercevons par la conscience certaines manifestations, la pensée, le sentiment, la volonté ? ou plutôt la seule et véritable réalité ne serait-ce pas ici le corps, c'est-à-dire un composé de molécules matérielles, douées de certaines propriétés vitales, dont l'intelligence et le sentiment ne seraient que des effets? Le *moi*, loin d'être une force particulière et individuelle, n'est-il pas seulement la résultante des forces élémentaires qui se manifestent dans la nature ?

Sur cette importante question, nous ne trouvons aucun renseignement dans les divers écrits que nous avons indiqués. Mais Condorcet affirme que Turgot admettait la distinction de l'âme et du corps, comme un point de fait, fondé sur les propriétés essentiellement différentes de l'esprit et de la matière. Si l'on remarque d'ailleurs que Turgot regardait l'étendue comme une qualité absolue des corps, on sera amené à croire que la distinction du corps et de l'âme reposait pour lui, non sur la diversité des fonctions physiologiques et psychologiques, mais plutôt sur l'opposition de la matière, qui est étendue et divisible, et de la pensée, qui suppose nécessairement un sujet simple et absolument indivisible. Sur ce point Turgot ne paraît pas avoir dépassé le dualisme cartésien (1).

(1) Voici les expressions de Condorcet : «... Puisque nos observa-

Nous ne sommes en possession jusqu'à présent que de deux ordres d'existences : notre existence propre, dont nous sommes assurés par la conscience d'une manière immédiate et avec une évidence irrésistible, et l'existence des objets extérieurs, qui nous est attestée par l'expérience et l'induction, avec une probabilité qui peut s'accroître indéfiniment, et qui équivaut presque à la certitude. Mais par la conscience nous ne connaissons que notre existence actuelle, ou, pour employer le langage de Turgot, notre sensation actuelle ; c'est là le seul objet de cette faculté ; notre existence passée est l'objet d'une faculté différente, la mémoire. Or, il y a dans l'exercice de la mémoire, comme dans l'exercice de la perception extérieure ou des sens, deux moments, le moment de la spontanéité, de l'instinct, de l'adhésion complète et irréfléchie (1), et le moment du doute, de la réflexion et de la science. Aux yeux du philosophe, notre existence passée, notre identité personnelle, et la valeur objective de nos sou-

tions sur nos propres facultés, confirmées par celles que nous faisons sur les êtres pensants qui animent aussi des corps, ne nous montrent aucune analogie entre l'être qui sent ou qui pense et l'être qui nous offre le phénomène de l'étendue et de l'impénétrabilité, il n'y a aucune raison de croire ces êtres de la même nature. Ainsi, la spiritualité de l'âme n'est pas une opinion qui ait besoin de preuves, mais le résultat simple et naturel de l'analyse de nos idées et de nos facultés. » Condorcet, dernière édition, t. V, p. 172.

(1) « La croyance de l'existence des corps et celle des objets passés que rappelle la mémoire, a devancé le raisonnement. » *Plan du second discours sur l'histoire universelle*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 649 et 650.

venirs, trois choses qui sont intimement unies, peuvent être révoquées en doute. Les faits passés n'ont pas plus de rapports nécessaires avec nos sensations actuelles que les objets extérieurs; leur existence est incertaine au même titre. De là la nécessité, au point de vue spéculatif, de démontrer la réalité de nos souvenirs et de notre identité personnelle, et de transformer en un principe scientifique le témoignage vague de la mémoire. Cette démonstration est possible ; comme dans le cas de l'existence des objets extérieurs , il faut avoir recours à la méthode hypothétique, ou, suivant l'expression de Turgot, à l'induction qui remonte de l'effet à la cause. « Nos idées n'étant que nos idées dit-il, je ne puis m'assurer qu'il existe quelque chose au delà qu'en raisonnant sur leurs causes, en formant des hypothèses, dont le rapport exact avec les phénomènes est la vérification (1). »

En supposant la réalité de notre existence passée, nos idées doivent avoir une liaison avec le monde physique et les idées des autres hommes ; or l'expérience vérifie constamment cette hypothèse; elle prouve par conséquent la réalité de notre existence passée, notre identité personnelle et la valeur objective de nos souvenirs.

Ainsi, grâce à cette méthode nous arrivons à nous démontrer l'existence des objets extérieurs et notre

(1) *Seconde lettre sur le système de Berkeley*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 774.

existence passée : ces deux démonstrations s'unissent entre elles, se confirment l'une et l'autre et n'en forment pour ainsi dire qu'une seule. « Quoique nos sensations, dit Turgot, ne soient ni ne puissent être des substances existantes hors de nous, quoique les sensations actuelles ne soient ni ne puissent être les sensations passées, elles sont des faits ; et si, en remontant de ces faits à leur cause, on se trouve obligé d'admettre un système d'êtres intelligents ou corporels existant hors de nous, et une suite de sensations antérieures à la sensation actuelle, enchaînée à l'état antérieur du système des êtres existants, ces deux choses, l'*existence* des êtres extérieurs et notre *existence* passée, seront appuyées sur le seul genre de preuves dont elles puissent être susceptibles (1). »

C'est ainsi qu'en partant de notre existence actuelle, seule immédiatement certaine, Turgot établit la réalité des objets extérieurs et la réalité de notre existence passée, par conséquent la véracité de la perception extérieure et de la mémoire. Mais ni les esprits ni les corps ne sont le terme où notre intelligence s'arrête ; nous pouvons remonter plus haut par le raisonnement, et arriver à la connaissance d'une Existence suprême qui est l'origine de toutes les autres.

Tous les êtres qui constituent l'univers naissent, changent et périssent. Mais tous ces êtres qui passent

(1) Article *Existence*, Œuvres de Turgot, t. II. p. 768.

et dont la durée est limitée, supposent une Existence éternelle, qui les a précédés dans le temps, qui leur survivra s'ils sont destinés à finir. Par cela même qu'il y a des êtres qui ont commencé, il y a une Existence qui n'a point commencé. Si à un moment donné il n'y avait eu que le néant, à tout jamais il n'y aurait eu que le néant. *Quelque chose existe, donc de toute éternité il a existé quelque chose.* Tel est le principe solide et absolument certain qui nous permet de saisir, sous la multitude des existences passagères, une Existence éternelle, source unique de toutes les autres. Tel est le fondement de tous ces arguments que dans l'Ecole on appelle preuves métaphysiques de l'existence de Dieu. Il n'y a là en somme qu'un raisonnement par induction, c'est-à-dire un raisonnement qui conclut de l'effet à la cause. Mais il faut remarquer que dans ce cas le raisonnement par induction a une force particulière; l'existence de l'univers suppose nécessairement une existence éternelle; l'effet indique sa cause avec une évidence irrésistible; la certitude de la cause est précisément égale à la certitude de l'effet, de sorte que nous sommes tout aussi assurés de la réalité de la substance éternelle, que de notre propre existence. Dans les deux cas la certitude est absolue: mais dans l'un elle est immédiate; dans l'autre elle est le fruit d'un raisonnement (1).

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 770 Cet argument, sans doute em-

Si l'existence seule des êtres passagers nous démontre la réalité d'une substance éternelle, les lois auxquelles ces êtres sont soumis nous permettent, jusqu'à un certain point, de déterminer la nature de cette substance.

Si l'on considère les différentes lois qui régissent le monde, tant le monde physique que le monde moral, on voit que toutes ces lois particulières ne sont en quelque sorte que des fragments d'une loi unique et universelle; qu'elles forment un ordre parfait, un système plein de grandeur et d'harmonie, un plan, c'est-à-dire un ensemble de moyens appropriés à une fin, plan que tous les êtres, quoique vivant d'une vie propre, tendent à réaliser par le résultat de leurs énergies individuelles, et à la perfection duquel ils concourent. Or, pour expliquer l'existence dans l'univers de ce plan, si frappant par sa simplicité, si riche et si compliqué dans les détails, il faut supposer non-seulement une puissance infinie pour l'exécuter, mais encore une intelligence parfaite pour le concevoir.

Ce n'est pas tout, ces lois de l'univers, qui forment un système plein de grandeur, d'harmonie et de

prunté à Locke, n'est qu'indiqué dans l'article *Existence*. Turgot admettait-il la série de raisonnements par lesquels le philosophe anglais prétend démontrer que l'Etre éternel est tout-puissant, tout intelligent, immatériel et créateur de la matière? Nous n'avons aucun renseignement sur ce point.

beauté, offrent encore un autre caractère : elles sont essentiellement bienfaisantes ; elles tendent à la conservation et au développement des individus et des espèces ; de sorte que la substance éternelle n'est pas seulement douée d'une puissance infinie, d'une intelligence parfaite, mais encore d'une volonté bienveillante et conservatrice : elle mérite véritablement le nom de Providence.

Cependant le mal, c'est-à-dire le désordre, existe dans le monde. Comment accorder ce fait avec l'hypothèse d'une Providence divine ?

Le mal existe, cela est incontestable. Mais ne peut-on pas supposer que le mal est passager, peut-être nécessaire, et par conséquent que le désordre n'est qu'apparent ? Remarquons d'abord que nous ne saisissons pas le plan de l'univers tout entier ; nous n'en apercevons qu'une faible partie. Nous ne connaissons pas, nous ne connaîtrons jamais le point central autour duquel tout est ordonné, et qui donne la clef de tout le reste. Aucun espèce, pas plus l'espèce humaine que les autres, n'est le terme de la nature, le but auquel elle tend ; et tout système qui a la prétention de déterminer la destinée définitive des êtres, et de reproduire l'ordre absolu de la création, est une tentative vaine. Or, puisque l'ensemble nous échappe, puisque d'ailleurs nous apercevons dans ce qui est sous nos yeux, des traces manifestes d'intelligence et de bonté, nous devons croire qu'une vue plus étendue et plus

pénétrante nous découvrirait partout la même intelligence et la même bonté (1).

D'autre part ce désordre qu'on invoque contre la Providence ne peut-il pas jusqu'à un certain point s'expliquer ? Est-ce que la lumière nous fait défaut tout d'un coup, et n'entrevoyons-nous rien à travers l'obscurité qui couvre nos destinées ?

C'est dans les espèces sensibles que le désordre nous frappe, qu'il devient véritablement un mal, parce qu'il entraîne après lui la souffrance ; c'est dans l'espèce humaine surtout qu'il nous révolte, parce qu'à la douleur physique s'ajoute la douleur morale, et qu'aux souffrances du moment se mêlent les angoisses de l'avenir et l'effroi de la mort. Cependant toutes ces doulurs qui pèsent si cruellement sur l'homme, ne sont point tout à fait inexplicables, dans la supposition d'un plan providentiel.

(1) « M. Turgot avait cru apercevoir dans ce que nous connaissons de l'univers, les traces indubitables, non-seulement d'un ordre, mais d'une intention bienfaisante et conservatrice. Il ne voyait dans le mal physique, dans le mal moral, qu'une conséquence de l'existence des êtres sensibles capables de raison et bornés...

» Il croyait que, puisque l'ensemble des phénomènes annonçait des vues bienfaisantes avec une puissance au-dessus des forces de notre intelligence, nous devions croire que le même ordre subsiste dans les parties de l'univers cachées à nos regards, sans être arrêtés par l'impossibilité d'expliquer pour quelle cause il ne nous présente pas un ordre plus parfait suivant nos idées, nécessairement trop bornées pour en saisir tout l'ensemble. Il regardait cette opinion comme démontrée, c'est-à-dire comme fondée sur une probabilité, dont la très-grande supériorité, à l'égard de la probabilité contraire, était démontrée. » Condorcet, *Vie de Turgot*.

L'espèce humaine est condamnée à deux sortes de maux : les uns tels que la maladie, les infirmités et la mort, sont inhérents à sa nature, à sa condition terrestre et par conséquent dureront autant qu'elle ; les autres sont passagers ; ils tiennent à l'ignorance de l'homme, à ses préjugés, à ses mauvaises passions, lesquelles dérivent elles-mêmes de son ignorance et de ses préjugés. Les premiers ne sont rien en comparaison des biens qui nous sont réservés, si nous ne mourons que pour renaître si l'individu sentant et pensant a plusieurs existences à parcourir, s'il est destiné à une perfectibilité indéfinie, à travers une série de transformations successives. Les seconds disparaîtront peu à peu avec les progrès de la raison, et de la justice, qui n'est que la raison elle-même, qui s'impose par sa nature même à toutes les intelligences et à toutes les volontés, qui est en même temps la sauvegarde de tous les grands intérêts des individus et des peuples. Ces maux, passagers pour l'espèce, le deviennent également pour chacun de nous, dans la supposition de l'immortalité de l'âme et de son progrès indéfini à travers une série d'existences sans fin (1).

(1) « L'âme périt-elle avec le corps ? M. Turgot ne le croyait pas. L'espèce de dépendance où le principe sentant et pensant paraît être du corps, qui lui est uni, indique sans doute, qu'à la destruction du corps l'âme doit changer d'état ; mais rien, dans cet événement, ne paraît indiquer la destruction d'un être simple, dont toutes les opérations, il est vrai, ont été longtemps liées avec les phénomènes de l'organisation, mais n'offrent aucune analogie avec ces mêmes phénomènes.

« Je vous avoue, écrit Turgot à Condorcet, que la goutte ne m'a point empêché de continuer à croire aux causes finales. Je savais bien qu'aucun individu, ni même aucune espèce, n'était le centre du système des causes finales, et que l'ensemble du système n'est ni ne peut être connu de nous. Cracher du sang, tousser, avoir la goutte, pleurer ses amis, tout cela n'est que l'exécution en détail de l'arrêt de mort prononcé contre tout ce qui naît; et si nous ne mourons que pour renaître, il sera vrai encore que la somme des biens sera supérieure à celle des maux, toujours en mettant à part les maux que les hommes se font à eux-mêmes, maux passagers, à ce que je crois, pour l'espèce, et qui le seraient aussi pour l'individu, si l'individu pensant et sentant avait plusieurs carrières à parcourir (1). »

Tels sont les principaux traits de la philosophie re-

Il paraît prouvé par l'observation qu'aucun corps ne se détruit; par quel singulier privilége, l'être pensant serait-il seul assujetti à la destruction? Mais que devient-il? La sagesse qui paraît régner dans l'économie du monde, doit nous faire croire que cet être susceptible d'acquérir tant d'idées, de réfléchir sur ses sentiments, en un mot de se perfectionner, peut ne pas perdre le fruit de ce travail exercé sur lui par lui-même ou par des forces étrangères; qu'il peut éprouver après la mort des modifications dont celles qu'il a reçues pendant la vie, soient la cause, et que c'est peut-être dans ce nouvel ordre, dont nous ne pouvons nous faire une idée, qu'existe la réponse aux plus grandes difficultés qu'on peut faire contre la sagesse qui règne dans l'arrangement de l'univers. » Condorcet, *Vie de Turgot*.

(1) *Lettre de Turgot à Condorcet*, 21 juin 1772, Œuvres de Condorcet, édit. O'Connor, t. I, p. 203.

ligieuse de Turgot. Résumons-les en quelques mots : l'existence d'un Être éternel, origine commune de tous les autres êtres, est une vérité absolument certaine ; le plan qui se manifeste si visiblement dans le monde, les intentions bienveillantes qu'on découvre dans les lois qui le régissent, révèlent dans cette Substance éternelle une intelligence parfaite, une volonté conservatrice, une véritable Providence, par conséquent un Dieu distinct de l'univers, et en même temps Créateur de l'univers ; l'immortalité de l'âme, qui dérive déjà de la distinction de l'esprit et du corps, la perfectibilité de l'espèce humaine, la vie future, conçue pour l'individu comme un progrès indéfini, à travers une série de transformations successives, donnent l'explication du mal, du désordre apparent, qui semblent troubler l'harmonie du plan universel.

Nous avons exposé la doctrine de Turgot sur l'origine des idées, sur le double caractère de spontanéité et de réflexion de nos croyances fondamentales, sur leur valeur et leur portée, sur la méthode nécessaire pour en assurer la certitude, ou tout au moins pour les amener à une probabilité qui peut approcher indéfiniment de la certitude ; ce sont là les éléments d'une théorie de l'intelligence. Mais une théorie de l'intelligence demeure incomplète, si l'on n'y joint une théorie du langage. Le langage et la pensée sont intimement unis ; ils se développent parallèlement, ou plutôt ils se mêlent continuellement dans leur dévelop-

pement, de sorte que la connaissance de l'un d'eux suppose nécessairement la connaissance de l'autre. « On a vu, dit Turgot, que les signes de nos idées inventés pour les communiquer aux autres, servaient encore à nous en assurer la possession et à en augmenter le nombre; que les signes et les idées formaient comme deux ordres relatifs de choses, qui se suivaient dans leur progrès avec une dépendance mutuelle, qui marchaient en quelque sorte sur deux lignes parallèles, ayant les mêmes inflexions, les mêmes détours et s'appuyant perpétuellement l'un sur l'autre; enfin, qu'il était impossible de bien connaître l'un sans les connaître tous deux (1). »

Les rapports de la pensée et du langage sont tellement intimes, que l'histoire des langues bien faite pourrait donner naissance à une sorte de métaphysique expérimentale, et peut-être devenir la meilleure des logiques : « L'étude des langues bien faite serait peut-être la meilleure des logiques; en analysant, en comparant les mots dont elles sont composées, en les suivant depuis la formation jusqu'aux différentes significations qu'on leur a depuis attribuées, on reconnaîtrait le fil des idées, on verrait par quels degrés, par quelles nuances les hommes ont passé de l'une à l'autre; on saisirait la liaison, l'analogie qui sont entre elles; on pourrait parvenir à

(1) *Réflexions sur les langues*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 753.

découvrir quelles ont été celles qui se sont présentées les premières aux hommes, et quel ordre ils ont gardé dans la combinaison de ces premières idées. Cette espèce de métaphysique expérimentale serait en même temps l'histoire de l'esprit du genre humain, et du progrès de ses pensées, toujours proportionné au besoin qui les a fait naître. Les langues en sont à la fois l'expression et la mesure (1). »

Toute la philosophie du langage peut se ramener à deux grandes questions : 1° Quelle est l'origine du langage? quelle est l'influence du langage sur la formation des idées? Sur ces deux questions, Turgot se sépare encore des doctrines généralement admises de son temps, et sa pensée ne manque ni de force ni d'originalité.

Que faut-il entendre par l'invention du langage? Faut-il voir dans le langage articulé, dans la parole, et par suite dans toutes les langues qui se parlent sur la surface du globe, le résultat d'une invention analogue à celle de l'écriture et de l'imprimerie? Peut-on supposer que les premières tribus humaines ont vécu longtemps comme les animaux, sans autre langage que des cris; qu'un homme plus ingénieux que ses compagnons, a découvert la parole comme un moyen supérieur de communication intellectuelle, et imaginé un système de signes particuliers, qu'il a ensuite en-

(1) *Ibid.*

seigné à ses semblables ; que le même fait s'est reproduit partout, parce que les hommes se sont trouvés partout dans des conditions semblables? En un mot, le langage articulé est-il le produit d'un art qui se connaît, d'une réflexion qui voit le but et qui choisit les moyens pour y arriver? Ou plutôt les langues ne seraient-elles point à leur origine la manifestation spontanée d'une faculté naturelle à l'homme, d'un instinct spécial de notre espèce, qui sommeille actuellement parce que les circonstances propres à l'exciter n'existent plus, mais qui reparaîtrait nécessairement si l'homme venait à être placé de nouveau dans les conditions où il s'est trouvé primitivement ?

Turgot regarde les langues comme un produit de la nature et non de l'art, et sur la question de l'origine du langage, comme sur la question de l'origine de nos connaissances, il indique le fait du développement spontané des facultés de l'homme.

« Les langues ne sont point l'ouvrage *d'une raison présente à elle-même.*

» Dans une émotion vive, un cri avec un geste qui indique l'objet, voilà la première langue.

» Un spectateur tranquille, pour répéter ce qu'il a vu, imita le son que donnait l'objet. Voilà les premiers mots un peu articulés.

» Quelques mots pour peindre les choses et quelques gestes qui répondaient à nos verbes, voilà un des premiers pas. Souvent on a donné pour nom aux

choses un mot analogue au cri que le sentiment de la chose faisait naître.....

» Suivant qu'un sens était plus exercé ou plus frappé qu'un autre, et suivant qu'un objet était plus familier, plus frappant qu'un autre, il fut la source des métaphores; soit que les métaphores aient pris naissance du besoin ou de la paresse, il est sûr que les premiers progrès des langues se sont faits par ce chemin-là.

» Pour moi, je crois que les premières métaphores sont nées de ce que le nouveau se peint par l'ancien dans notre cerveau, et que l'ancien est en quelque sorte un commencement du nouveau : ces métaphores faisant d'abord presque toute l'énergie d'une langue, et les métaphores devant naître d'un sens plutôt que d'un autre, d'un objet plutôt que d'un autre, suivant les circonstances (1). »

Il ne faut donc pas supposer, comme Maupertuis, pour expliquer l'origine du langage, un homme inventant successivement des signes pour représenter ses idées, comme ferait un philosophe dans son cabinet.

Jamais une pareille supposition ne fera concevoir la formation du langage qui est né dans la *chaleur de la sensation*, qui est le résultat presque forcé de la passion du moment.

« Un homme seul ne serait point tenté de chercher

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 719.

des moyens pour désigner ses perceptions; ce n'est que vis-à-vis des autres qu'on en cherche. — Il suit de là, et d'ailleurs c'est une chose claire, que le premier dessein du langage et son premier pas, sont d'exprimer les objets et non les perceptions.

» Ce second dessein ne vient à l'esprit que lorsque, dans le sang-froid du retour sur lui-même, la perception elle-même devient à son tour un objet de perception. Cela paraîtra d'autant plus évident, que les premières idées sont des sensations, et que, par l'effet naturel des sensations, nous les rapportons promptement aux objets extérieurs (1). »

Le langage a une influence incontestable sur la formation des idées, mais il faut bien comprendre la nature de cette influence.

Il ne faut pas croire, comme Maupertuis, que les premières expressions formées à l'origine des langues, ont une influence décisive et absolue sur la marche de l'esprit humain; que de ces expressions dépendent, par des rapports nécessaires, la vérité ou la fausseté de nos jugements, la suite de nos idées, le fond même de nos connaissances, toutes choses qui seraient relatives, non aux lois nécessaires de l'intelligence humaine, mais aux formes contingentes des premières expressions. Les langues par leur construction sont plus ou moins favorables au déve-

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 715.

loppement de l'esprit et à l'acquisition de nouvelles connaissances, mais elles ne changent pas la nature de ces connaissances; elles ne font pas par elles-mêmes la vérité ou la fausseté de nos jugements; elles n'empêchent point l'homme d'acquérir toutes les idées essentielles. « Il est bien sûr, dit Turgot, que les langues une fois faites d'une certaine façon, mettent plutôt sur la voie de telles connaissances que de telles autres. Mais ne croyez pas, dans le sens de Maupertuis, que cela produirait des connaissances opposées à celles que nous avons à présent. Une langue où les signes qui peignent les nombres sont courts, et rentrants sur eux-mêmes, comme sont nos chiffres, conduira naturellement à une parfaite arithmétique : au lieu qu'on peut dire hardiment que le peuple qui, pour énoncer le nombre *trois*, a dix-sept syllabes, n'arrivera de longtemps jusqu'à exprimer *cent;* il aura cependant la même idée que nous du nombre *trois* (1). »

Le langage n'influe pas seulement sur le développement de l'esprit; il y a certains actes intellectuels qui seraient impossibles sans lui. Nos idées générales n'ont point de modèles hors de nous; elles ne sont que des rapports perçus par l'intelligence entre différents objets. Nous pouvons sans doute former quelques-unes de ces idées sans le secours des signes; mais

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 718.

nous ne pouvons sans eux fixer ces idées dans notre mémoire, en prendre en quelque sorte possession, y arrêter notre attention, les analyser, les comparer, les composer, et pousser nos connaissances jusqu'à ces notions abstraites, que nous ne pouvons plus nous représenter d'une manière sensible, qui sont inaccessibles à l'imagination, comme les nombres exprimés par plusicurs chiffres, sur lesquels cependant le calculateur s'exerce avec la plus grande facilité. Sans le langage, la mémoire des idées abstraites, l'analyse de ces idées, le raisonnement et le calcul, qui n'est qu'une espèce de raisonnement, sont impossibles. Le langage ressemble à ces échafaudages qui servent à la construction des édifices, qui sont inutiles quand il s'agit de poser les premières assises, mais qui deviennent absolument nécessaires à une certaine hauteur. L'intelligence seule peut former les premières idées, qui sont comme les premières assises de nos connaissances ; mais elle a besoin du secours des signes, dès qu'elle veut porter un peu plus haut son ouvrage. Ainsi le langage est l'auxiliaire indispensable de la pensée, mais il n'en est pas le principe. La nature des signes, le caractère des différentes expressions peuvent contribuer plus ou moins aux progrès de l'esprit, mais ils n'en changent pas le fond, ils n'en troublent point les lois essentielles.

Après avoir établi les principes généraux auxquels Turgot ramène la théorie de l'intelligence et la théorie du langage, il ne nous reste plus, pour

achever l'exposition de sa pensée sur cet ordre de questions, qu'à indiquer ses idées sur les causes de nos erreurs, sur la science et sur la méthode, c'est-à-dire à faire connaître les vues générales qui découlent des théories précédentes et qui les complètent.

En établissant la valeur des croyances fondamentales de l'intelligence, on a par cela même réfuté les sceptiques. Le scepticisme, en effet, consiste à prétendre que l'homme est dans l'impuissance d'arriver à la vérité, ou, ce qui revient au même, de la distinguer de l'erreur. Or, on a prouvé qu'en fait il y a des connaissances certaines; il y a donc des moyens de discerner le vrai du faux. On ne peut donc plus nier la légitimité de nos moyens de connaître; on peut seulement en contester l'étendue; mais alors ce n'est plus le scepticisme.

Cependant, il reste une difficulté. Si les hommes peuvent distinguer ce qui est certain de ce qui ne l'est pas, d'où vient qu'ils se trompent? Pourquoi tant d'opinions diverses sur les mêmes sujets et par conséquent tant d'erreurs? Faut-il attribuer ce mal aux bornes de notre esprit, à la dépendance où il est du corps, à l'immensité de la nature qui ne se laisse pas embrasser par une intelligence finie? S'il en est ainsi, il n'y a pas de remède; l'espèce humaine est condamnée à une confusion éternelle et à des disputes interminables.

Mais ce n'est là qu'une vue superficielle. A considérer les choses de plus près, on a plus de peine à comprendre comment on se trompe qu'à concevoir une espèce d'infaillibilité. En effet, l'immensité de la nature, les bornes de notre esprit, la dépendance où il est du corps ne sont point des causes nécessaires d'erreurs, mais seulement d'ignorance. L'erreur vient de ce que nous voulons juger plus que nous ne voyons. C'est donc le dérèglement de la volonté, c'est l'emportement de nos passions, l'impatience de connaître ou la paresse d'observer, qui troublent l'exercice régulier de notre intelligence et qui sont les vraies causes de l'erreur. L'esprit soumis à sa loi, est en quelque sorte infaillible. Un homme qui n'affirmerait jamais, que là où il voit clair, et qui consentirait à beaucoup ignorer, arriverait à se tromper fort peu (1).

Toutefois il y a certaines erreurs naturelles que l'esprit humain a dû traverser et qui paraissent inévitables ; telles sont les erreurs des sens. Mais ces erreurs sont peu nombreuses ; elles se dissipent par le développement même du savoir et surtout par l'examen de notre constitution intellectuelle, et il arrive un moment où l'esprit peut en être complétement affranchi (2).

(1) *Observations et pensées diverses*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 777.

(2) « Ces hommes-là, quand ils voient un objet où il n'est pas, croient que des images fausses et trompeuses ont pris la place de cet

Il est toujours possible de faire dans la connaissance humaine la part du certain et de l'incertain. Mais il ne faut pas croire que les questions douteuses soient pour les hommes un sujet éternel de disputes. Toute question peut être résolue, au moins négativement. Il n'y a aucune dispute sur laquelle les hommes ne puissent finir par s'accorder ; car une dispute est finie quand on a pu démontrer qu'elle ne peut être décidée. Toutefois, il faut remarquer que cette démonstration de l'impossibilité de résoudre une question peut n'être applicable qu'au moment même où elle a lieu, et rien n'assure que de nouvelles découvertes, de nouveaux progrès de l'esprit humain ne rendront pas un jour très-clairs les points contestés (1).

La science est donc naturellement progressive ; il est même impossible d'assigner aucune limite à son développement. Elle a dans la nature de l'esprit humain le principe de ses progrès, c'est la curiosité. La curiosité pousse toujours l'intelligence en avant, jus-

objet, et ne s'aperçoivent pas que leur jugement seul est faux. Il faut l'avouer, la correspondance entre l'ordre des sensations et l'ordre des choses est telle, sur la plupart des objets dont nous sommes environnés et qui font sur nous les impressions les plus vives et les plus relatives à nos besoins, que l'expérience commune de la vie ne nous fournit aucun secours contre ce faux jugement, et qu'ainsi il devient en quelque sorte naturel et involontaire. » Article *Existence*, t. II, p. 767.

(1) *Observations et pensées diverses*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 777.

qu'à ce qu'elle ait épuisé l'objet de ses recherches, et nulle recherche ne peut être épuisée que par le vrai (1).

Il n'y a que deux méthodes pour arriver à la découverte de la vérité, la déduction et l'induction. De là, la grande division des sciences : d'une part les sciences de combinaison, telles que les sciences mathématiques ; d'autre part les sciences de faits, c'est-à-dire les sciences physiques et les sciences morales.

Un petit nombre d'idées abstraites, simples, faciles à définir et à embrasser, voilà le fond même des sciences mathématiques. Ces idées donnent naissance à des propositions parfaitement claires, toutes dépendantes les unes des autres et dont la vérité se démontre par leur dépendance même. Dans cette série de propositions, l'esprit n'a qu'à reconnaître tous les pas qu'il fait, et à accumuler vérités sur vérités. C'est ce caractère des sciences mathématiques qui en explique la marche infaillible et le progrès continu (2).

Les sciences de faits sont bien différentes. Il ne s'agit pas dans ces sciences de combiner des idées abstraites, mais d'expliquer la nature dans son effrayante complexité. Il faut partir de la nature même et chercher à deviner par les effets, les causes incon-

(1) *Plan du second discours sur l'histoire universelle*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 645.
(2) *Ibid.* p. 651 et 652.

nues. Pour cela il faut imaginer une cause, c'est-à-dire former une hypothèse, puis vérifier cette hypothèse en développant les conséquences qui en découlent, et en les comparant aux faits qu'il s'agit d'expliquer. Si tous les faits qu'on a déduits de l'hypothèse se retrouvent dans la réalité précisément tels que l'hypothèse devait les faire attendre, l'hypothèse est vraie, car cette conformité ne peut être l'effet du hasard. C'est ainsi que l'on reconnaît le cachet qui a formé une empreinte, quand on voit que les traits de celle-ci peuvent être insérés exactement dans ceux du cachet.

Pour être plus lente et moins sûre que la méthode des sciences mathématiques, pour forcer l'esprit humain à traverser une foule d'hypothèses différentes, cette méthode n'en conduit pas moins l'intelligence à la vérité. Les hypothèses ne sont pas nuisibles : toutes celles qui sont fausses se détruisent d'elles-mêmes, et les systèmes erronés et arbitraires, qui sembleraient tout d'abord devoir arrêter le progrès des connaissances, sont au contraire les degrés nécessaires qui nous conduisent à la science.

La méthode hypothétique ou, comme Turgot l'appelle, l'induction se compose donc, comme nous l'avons déjà vu, de deux parties, l'invention et la critique. Il est impossible de donner les règles de l'invention. Toutes les fois qu'on ne s'en tient pas à observer simplement ou à déduire des conséquences d'un prin-

cipe connu, il faut *deviner*, c'est-à-dire, dans le champ immense des suppositions possibles, en saisir une au hasard, puis une seconde, et plusieurs successivement, jusqu'à ce qu'on ait rencontré l'unique vraie. Toutefois ce n'est pas le hasard seul qui nous conduit; la gradation qu'on observe entre tous les êtres, et cette loi de continuité qui paraît être la loi fondamentale de l'univers, établissent entre certains faits, dont les uns peuvent servir de causes aux autres, une espèce de voisinage qui diminue beaucoup l'embarras du choix. En présentant à l'esprit une étendue moins vaste, en le ramenant du possible au vraisemblable, l'analogie lui trace des routes où il marche d'un pas plus sûr; des causes déjà connues indiquent des causes semblables pour des effets semblables. « Ainsi une mémoire vaste et remplie, autant qu'il est possible, de toutes les connaissances relatives à l'objet dont on s'occupe; un esprit exercé à observer dans tous les changements qui le frappent l'enchaînement des effets et des causes, et à en tirer des analogies; l'habitude surtout de se livrer à la méditation, ou, pour mieux dire peut-être, à cette rêverie nonchalante, dans laquelle l'âme semble renoncer au droit d'appeler ses pensées, pour les voir en quelque sorte passer toutes devant elle, et pour contempler, dans cette confusion apparente, une foule de tableaux et d'assemblages inattendus, produits par la fluctuation rapide des idées, que des liens aussi imperceptibles que multipliés amènent à la suite les

unes des autres : voilà, non les règles de l'invention, mais les dispositions nécessaires à quiconque veut inventer, dans quelque genre que ce soit (1). »

« La marche de la critique est l'inverse, à quelques égards, de celle de l'invention : tout occupée de créer, de multiplier les systèmes et les hypothèses, celle-ci abandonne l'esprit à tout son essor et lui ouvre la sphère immense des possibles ; celle-là, au contraire, ne paraît s'étudier qu'à détruire, à écarter successivement la plus grande partie des suppositions et des possibilités ; à rétrécir la carrière, à fermer presque toutes les routes et à les réduire autant qu'il se peut au point unique de la certitude et de la vérité. » Mais l'invention et la critique, malgré leur opposition apparente, doivent toujours marcher ensemble dans l'exercice de la méditation ; et, bien loin que la critique, modérant sans cesse l'essor de l'esprit, diminue sa fécondité, elle l'empêche au contraire d'user ses forces et de perdre un temps précieux à poursuivre des chimères. Elle rapproche continuellement les suppositions des faits ; elle balance les rapports éloignés par des rapports plus prochains. Quand elle ne peut opposer les probabilités les unes aux autres, elle les apprécie ; où la raison de nier lui manque, elle établit la raison de douter. Enfin elle se rend très-difficile sur les caractères du vrai, au risque de le rejeter quelque-

(1) Article *Etymologie*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 726 et 727.

fois, pour ne pas risquer d'admettre le faux avec lui. Le fondement de la critique est un principe bien simple, c'est que toute vérité s'accorde avec tout ce qui est vrai; et que réciproquement ce qui s'accorde avec toutes les vérités est vrai. De là suivent les règles mêmes de la critique : il faut considérer si l'hypothèse rend compte de tous les faits qu'elle doit expliquer; il faut développer ensuite les corollaires de l'hypothèse et examiner s'ils sont vérifiés par l'expérience. Toute hypothèse qui ne satisfait point à ces deux conditions est une hypothèse fausse. Dans le cas contraire l'hypothèse est vraie.

Mais c'est là un idéal qu'il est impossible de réaliser complétement. « On sent aisément que l'esprit humain ne pouvant connaître qu'une très-petite partie de la chaîne qui lie tous les êtres, ne voyant de chaque effet qu'un petit nombre de circonstances frappantes, et ne pouvant suivre une hypothèse que dans ses conséquences les moins éloignées, le principe ne peut jamais recevoir cette application complète et universelle, qui nous donnerait une certitude du même genre que celle des mathématiques. Le hasard a pu tellement combiner un certain nombre de circonstances d'un effet, qu'elles correspondent parfaitement avec la supposition d'une cause qui ne sera pourtant pas la vraie. Ainsi l'accord d'un certain nombre de circonstances produit une probabilité, toujours contre-balancée par la possibilité du con-

traire dans un certain rapport, et l'objet de la critique est de fixer ce rapport. Il est vrai que l'augmentation du nombre des circonstances augmente la probabilité de la cause supposée, et diminue la probabilité du hasard contraire, dans une progression tellement rapide, qu'il ne faut pas beaucoup de termes pour mettre l'esprit dans un repos aussi parfait que le pourrait faire la certitude mathématique elle-même (1). »

La méthode inductive est la méthode par excellence, puisqu'elle s'applique partout où il y a quelque réalité à constater, quelque loi à découvrir. Elle ne fait que discipliner l'allure la plus ordinaire de l'intelligence. C'est par cette méthode que le métaphysicien, guidé, d'ailleurs, par nos croyances primitives, qui ne sont pour lui que des suppositions naturelles, et s'appuyant sur les données de la conscience, qui forment la base inébranlable de toute connaissance ultérieure, parvient à démontrer l'existence des objets extérieurs, la réalité de nos souvenirs et l'existence de Dieu. C'est aussi par cette méthode que le physicien, le naturaliste, le moraliste, l'historien, guidés non plus par des croyances naturelles, mais par l'analogie qui rattache tous les phénomènes, par la loi de continuité qui est la loi générale de l'univers, arrivent à reconnaître les lois particu-

(1) *Ibid.* p. 734 et 735.

lières de la nature et de l'humanité, à mesurer la probabilité d'une hypothèse par rapport aux hypothèses opposées, à circonscrire le doute et l'ignorance, et de cette manière à échapper à l'erreur.

Telles sont les principales idées de Turgot en métaphysique. Nous les avons tirées en grande partie de quelques écrits de sa jeunesse, de l'article *Existence*, de ses *Lettres sur le système de Berkeley*, de ses *Remarques critiques* sur l'ouvrage de Maupertuis, intitulé : *Réflexions sur l'origine du langage et la signification des mots*, et de différents travaux sur l'histoire universelle. Tous ces morceaux sont antérieurs à l'année 1757.

Nous croyons avoir esquissé fidèlement les principaux traits de la pensée de Turgot. Mais il ne faut pas oublier que les questions de métaphysique furent jusqu'à la fin de sa vie l'objet de ses méditations. Sur tous ces points, cet esprit si rigoureux, si exact, si difficile, était parvenu à se satisfaire; il était arrivé à une conviction profonde. Il se flattait d'avoir entrevu la vérité, et il était persuadé que sur tous ces sujets il pouvait répandre une véritable lumière. Mais il n'aimait point à s'entretenir de ces questions, même avec ses amis les plus chers ; il pensait qu'un ouvrage méthodique et approfondi était le seul moyen de dissiper l'obscurité inhérente à la métaphysique, obscurité qui tient à la difficulté de soumettre à une analyse exacte des idées délicates et en même temps

compliquées; il était convaincu qu'il ne pouvait rien détacher de son système, sans affaiblir, sans presque anéantir tout le reste (1).

Il ne faut donc considérer l'exposition, que nous venons de faire, du système métaphysique de Turgot, que comme une esquisse qui offre seulement les principaux linéaments de sa pensée.

(1) Condorcet, *Vie de Turgot.*

CHAPITRE II.

MORALE ET POLITIQUE.

Du libre arbitre. — Réfutation de la morale de l'intérêt. — Des affections, des sentiments moraux, de la justice. — Fondement de la justice. — Double point de vue auquel il faut se placer pour juger les actions humaines. — Fondement de la politique. — Rapport de la politique et de la morale. — De l'individu et de l'Etat. — De la liberté du travail. — Du droit de propriété. — De la liberté du commerce. — De la liberté d'écrire. — De la liberté religieuse. — De l'assistance publique. — Différence de l'intérêt général et du droit. — Accord de ces deux principes.— De la liberté du travail, du droit de propriété, de la liberté du commerce, de la liberté d'écrire et de la liberté religieuse au point de vue de l'intérêt général.— La société est l'état naturel de l'homme. — Devoirs de l'État. — Théorie de l'impôt. — De la liberté politique. — Elle n'appartient qu'aux propriétaires fonciers. — De l'organisation du pouvoir. — Des libertés provinciales et municipales. — Du droit international.

Les questions de morale et de politique avaient été pour Turgot, comme les questions métaphysiques, l'objet d'un examen approfondi. Mais ici encore nous n'avons pour nous guider que des ébauches de sa jeunesse, quelques passages de ses lettres, de ses écrits économiques, de ses mémoires aux ministres et des préambules de ses principaux édits. Nous serons donc souvent obligé d'interpréter sa pensée pour essayer de la faire comprendre tout entière; nous espérons toutefois en faire saisir les principaux caractères.

La condition essentielle de la morale, c'est le libre arbitre. Sur cette question, la pensée de Turgot est

tout à fait explicite. Il admet le libre arbitre sur le témoignage du sentiment intérieur ou de la conscience. « L'homme est libre. Entraîné par le sentiment qu'il a de sa propre détermination lorsqu'il agit, il ne résiste point à cette conviction intérieure. C'est d'après elle qu'il ose apprécier ses actions et celles des autres, qu'il approuve ou qu'il blâme, qu'il jouit du témoignage d'une conscience pure, ou qu'il est déchiré par ses remords; c'est d'après elle qu'il n'est pas en lui de voir du même œil le traître qui l'assassine, et la pierre qui le blesse par sa chute (1). »

Sans doute, la question de la liberté donne lieu à plusieurs difficultés. Comment la liberté se concilie-t-elle avec l'influence des motifs? avec l'action universelle et continue de la cause première et toute-puissante par laquelle tout existe, et chaque chose est ce qu'elle est? avec la connaissance certaine qu'a la Divinité, non-seulement du présent et du passé, mais encore de l'avenir? Ce sont là de sérieuses difficultés, mais qui ne suffisent point à détruire le sentiment intérieur que nous avons de notre libre arbitre, car ce sentiment est irrésistible.

Si l'homme est libre, quelle est la loi de sa liberté? Quel est le motif qui rend toute détermination légitime, et auquel tous les autres motifs doivent être subordonnés?

(1) Fragment de l'*Histoire du jansénisme et du molinisme*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 704.

Turgot a réfuté deux fois la doctrine qui fonde la morale sur l'intérêt personnel, d'abord en 1754, dans sa seconde lettre sur la tolérance où il a en vue la philosophie de Hobbes, et plus tard, en 1773, dans cette remarquable lettre à Condorcet sur Helvétius, qu'il appelle sa profession de foi.

Voici les principales idées développées dans la seconde lettre sur la tolérance. Il n'y a que deux sortes de droits parmi les hommes : la force, si tant est qu'on puisse l'appeler un droit, et l'équité ; car les conventions qui semblent faire une des principales sources des droits qui régissent le genre humain, se rapportent à l'une ou à l'autre de ces deux espèces.

La force est le seul principe de droit que les athées admettent. Chaque membre de la société ou plus généralement chaque être intelligent a un intérêt qui est le but même de son activité ; il a de plus des facultés, des forces pour atteindre ce but. Il exerce son énergie pour satisfaire cet intérêt, et cette énergie n'est arrêtée que par l'action contraire des autres êtres intelligents, dont l'intérêt s'oppose au sien. Dans ce système, le droit et la force se confondent ; le fort aurait le droit d'opprimer le faible, mais les faibles s'associent pour se défendre ; ils forment une ligue et résistent ainsi à l'oppression. Les lois sont les articles du traité par lequel la société des faibles est établie ; ces lois sont le résultat de l'intérêt du plus grand nombre qui force le petit nombre à se soumettre. Dire qu'un homme n'a

pas le droit d'opprimer un autre homme, c'est dire que cet autre a le pouvoir de résister à l'oppression, soit par sa propre force, soit par une force empruntée aux lois, c'est-à-dire par la force collective. Si le mot droit a un autre sens dans ce système, ce n'est que relativement aux conventions, et les conventions n'ont elles-mêmes de force que par le pouvoir qu'ont les sociétés qui les ont formées de les faire exécuter.

La vraie morale connaît d'autres principes. Au-dessus de l'intérêt, de la force, elle place l'équité qui est le vrai fondement des lois. Qu'est-ce que l'équité? *C'est l'ordre même des vues de la Providence pour le bonheur de tous les individus*. Tous les êtres intelligents ont été créés pour une fin, cette fin est le bonheur; tous ont un droit égal au bonheur, droit fondé sur cette destination et sur la bonté de celui qui les a formés. Il résulte de ces principes que celui qui opprime s'oppose à l'ordre de la Divinité; l'usage qu'il fait de son pouvoir n'est qu'un abus. De là, la distinction du pouvoir et du droit. « Le fort et le faible, dit Turgot, ont beau peser inégalement dans la balance du pouvoir, cette balance n'est pas celle de l'équité; le Dieu qui tient celle-ci dans ses mains ajoute ce qui manque à l'égalité dans un des côtés. L'injustice de l'oppression n'est pas fondée sur une ligue du faible avec le faible qui les mette en état de résister, mais sur la ligue du faible avec Dieu. »

« Le fort n'a aucun droit sur le faible; le faible peut être contraint, jamais obligé de se soumettre à la force injuste; les règles d'équité, d'après lesquelles Dieu juge les actions des hommes, sont le tableau de leurs droits respectifs. L'usage qu'ils font de leur pouvoir n'est pas toujours conforme à ce tableau; mais pour savoir si cet usage est juste ou injuste, c'est ce tableau divin qu'il faut consulter. Les conventions elles-mêmes ne forment qu'un droit subordonné à ce droit primitif; elles ne peuvent obliger que ceux qui ont été parties libres et volontaires. Ceux qui s'en trouvent lésés peuvent toujours réclamer les droits de l'humanité. Toute convention contraire à ces droits n'a d'autre autorité que le droit du plus fort; c'est une vraie tyrannie. On peut être opprimé par un seul tyran, mais on peut l'être tout autant et aussi injustement par une multitude. Ainsi, les Lacédémoniens ne pouvaient avoir le droit de faire périr les enfants contrefaits; leur faiblesse les abandonnait à la cruauté; des conventions abominables les condamnaient; l'équité parlait pour eux, et les Lacédémoniens étaient des monstres. »

Turgot reconnaît donc, au-dessus de l'intérêt personnel et de la force, l'existence d'une loi idéale, l'équité, qui est le fondement de tous nos devoirs et de tous nos droits.

Dans ses lettres à Condorcet sur Helvétius, la réfutation de la morale de l'intérêt est plus complète, plus originale et plus profonde; Turgot se place au véri-

table point de vue, au point de vue psychologique. En voici les principales idées.

Soutenir que l'intérêt est l'unique principe de toutes les actions humaines, c'est avancer une erreur ou une subtilité métaphysique. En effet, dans un sens il est vrai que les hommes n'agissent jamais sans quelque intérêt; mais c'est là une vérité purement spéculative et dont on ne peut tirer aucun résultat pour la détermination de la loi morale. Toutes nos actions ont pour mobile quelques désirs; mais parmi nos désirs il y en a qui se rapportent directement à nous, à notre conservation, à notre bien-être, qui tendent à notre propre bonheur. Il y en a d'autres qui naissent en nous des affections bienveillantes, telles que les affections de famille, l'amour de la patrie, l'amour de l'humanité, la pitié, etc., qui par conséquent sont au fond désintéressés comme ces affections mêmes. Ils ont pour objet, non notre propre bonheur, mais le bonheur des autres; ils portent l'homme à sacrifier son bien-être, sa santé, sa vie au bien-être, à la santé et à la vie de ses semblables. Il faut donc reconnaître que notre conduite, quelle qu'elle soit, suppose toujours quelques désirs. Si l'on entend de cette manière le principe que l'intérêt est l'unique mobile de nos actions, rien n'est plus vrai, mais rien n'est plus stérile; car il s'agit, non de constater l'existence de nos désirs, mais de déterminer la loi qui doit les gouverner (1).

(1) « Nulle part, dit Turgot, en parlant d'Helvétius, il ne s'appuie

Ce n'est point ainsi que l'entendent les partisans de la doctrine de l'intérêt, entre autres Helvétius. Ils parlent de cet intérêt réfléchi, par lequel l'homme se compare aux autres et se préfère. C'est là, suivant eux, l'unique mobile de toutes les actions humaines. Pour renverser ce système, il suffit d'établir l'existence de ces affections bienveillantes, de ces désirs désintéressés dont nous venons de parler ; il suffit de montrer qu'Helvétius et tous ceux qui donnent l'intérêt personnel pour fondement à la morale, méconnaissent tout un côté de notre nature sensible, un des besoins essentiels de notre âme, le besoin d'aimer (1).

Dans son discours sur les avantages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain, Turgot décrit avec vérité la nature et le rôle de ces sentiments désintéressés : « L'homme a trouvé dans son cœur cette tendresse que la Providence y a répandue pour tous les hommes, mais dont la vivacité mesurée sur leurs besoins mutuels, plus forte dans la

sur une connaissance approfondie du cœur humain ; nulle part il n'analyse les vrais besoins de l'homme..... Il ne se doute nulle part que l'homme ait besoin d'*aimer*. Mais un homme qui aurait senti ce besoin n'aurait pas dit que l'*intérêt est l'unique principe qui fait agir les hommes*. Il eût compris que, dans le sens où cette proposition est vraie, elle est une puérilité ou une abstraction métaphysique d'où il n'y a aucun résultat pratique à tirer, puisqu'alors elle équivaut à dire que l'*homme ne désire que ce qu'il désire*. » *Lettre sur le livre de l'Esprit*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 790.

(1) *Ibid.* Œuvres de Turgot, t. II, p. 795

proximité, semble s'évanouir en se répandant sur une plus vaste circonférence. Près de nous, les hommes ont plus besoin de nous, et notre cœur nous porte plus rapidement vers eux. Hors de la portée de nos secours, qu'ont-ils besoin de notre tendresse? Ils n'échappent à notre cœur et à nos bienfaits qu'en échappant à notre vue : de là, cette vivacité graduée du sentiment selon la distance des objets; de là, l'amour de nos parents et de nos amis si vif et si tendre, celui de notre patrie et du gouvernement qui nous protége, amour plus actif peut-être que sensible; enfin l'amour de l'humanité plus étendu qui paraît plus faible, mais dont toutes les forces partagées se réunissent pour maîtriser notre âme à la vue d'un malheureux; degrés tous justes quoique inégaux, tous pesés dans la balance équitable de la bonté de Dieu. »

Helvétius et tous ceux qui donnent l'intérêt personnel pour fondement à la morale, mutilent donc notre nature sensible; ils oublient toutes ces affections bienveillantes et désintéressées qui font du besoin d'aimer un des besoins les plus impérieux de notre cœur. Ce n'est pas tout, Helvétius méconnaît également d'autres sentiments désintéressés, sentiments plus nobles que les premiers, qui tiennent de plus près à notre dignité, qui dépendent de la loi morale elle-même; ce sont les sentiments moraux, comme le remords et l'admiration pour les belles actions. Ces sentiments influent sur la

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 594.

conduite des hommes, même les plus corrompus. « Il est faux, dit Turgot, que les sentiments moraux n'influent pas sur leurs jugements, sur leurs actions, sur leurs affections. La preuve en est qu'ils ont besoin d'efforts pour vaincre leur sentiment, lorsqu'il est en opposition avec leur intérêt. La preuve en est qu'ils ont des remords. La preuve en est que cet intérêt qu'ils poursuivent aux dépens de l'honnêteté, est souvent fondé sur un sentiment honnête en lui-même et seulement mal réglé. La preuve en est qu'ils sont touchés des romans et des tragédies, et qu'un roman dont le héros agirait conformément aux principes d'Helvétius, je dis, à ceux qu'il expose, leur déplairait beaucoup(1). »

Les partisans de la morale de l'intérêt ne méconnaissent pas seulement les affections bienveillantes et les désirs désintéressés qui en dérivent, les sentiments moraux qui comme les affections bienveillantes influent sur la conduite des hommes, mais ils nient un élément plus essentiel de notre nature morale, la justice qui est le principe de tous les sentiments moraux, la règle de tous nos désirs et de toutes nos affections; car nos affections, même les plus nobles, ont besoin d'être réglées; elles peuvent être la source de mauvaises actions et enfanter des crimes.

Qu'est-ce que la justice? Il ne faut pas faire de la justice une vertu, comme le courage et la tempérance. Ces vertus sont, comme les talents, des dispositions heu-

(1) *Lettre à Condorcet*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 796.

reuses, plus ou moins développées, soit par la nature, soit par l'habitude, suivant les individus, et qui semblent souvent incompatibles entre elles. La justice est la règle de ces vertus comme de tout le reste ; aucune d'elles ne peut se passer de la justice : elles ne sont vertus qu'autant qu'elles lui demeurent soumises. On ne peut rien faire de grand sans la justice qui règle le cœur et la volonté de l'homme, comme on ne peut rien faire de beau dans les arts sans le goût qui règle l'imagination.

Voici un extrait d'une lettre à Condorcet qui exprime clairement la pensée de Turgot : « Je ne suis pas trop d'avis que les vertus soient opposées les unes aux autres, si ce n'est lorsque l'on entend par vertus certaines qualités actives qui sont peut-être autant des talents que des vertus....

« La morale roule encore plus sur les devoirs que sur ces vertus actives qui, tenant aux caractères et aux passions, sont en effet rarement réunies à un haut degré dans le même individu ; mais tous les devoirs sont d'accord entre eux. Aucune vertu, dans quelque sens que l'on prenne ce mot, ne dispense de la justice; et je ne fais pas plus de cas des gens qui font *de grandes choses* aux dépens de la justice, que des poëtes qui s'imaginent produire de grandes beautés d'imagination sans justesse (1). »

(1) *Lettre à Condorcet.* V. Œuvres de Condorcet publiées par MM. O'Connor et F. Arago, t. I, p. 232.

La justice est donc la loi morale elle-même; mais quel est son fondement? Elle repose sur la nature de l'homme et sur ses rapports avec ses semblables. C'est ce qui fait que la morale n'est jamais locale; elle est partout la même, parce que la nature de l'homme ne varie pas, si ce n'est dans des circonstances très-extraordinaires. Les prescriptions de la loi morale sont identiques dans tous les temps et dans tous les lieux; c'est partout le même idéal à réaliser.

Toutefois, dans l'appréciation des actions humaines, il y a deux points de vue qu'il faut distinguer. Si l'on considère une action dans son rapport avec la loi morale, cette action est nécessairement conforme ou contraire à cette loi, c'est-à-dire juste ou injuste; il n'y a pas de biais, pas de compromis possibles; il faut la louer ou la blâmer d'une manière absolue. Mais, si l'on considère l'action dans son rapport avec l'agent, si l'on veut juger le mérite même de celui-ci, il faut tenir compte alors d'une foule de circonstances particulières; car la loi morale dans un individu, dans une nation même, peut être obscurcie par les préjugés et les passions.

Voilà pourquoi, si l'on doit être sévère et même intraitable quand il s'agit des principes, il faut être indulgent, quand il s'agit des personnes. « Je vous dirai, écrit Turgot à Condorcet, que je ne crois pas que la morale en elle-même puisse être jamais locale. Ses principes sont partout fondés sur la nature de

l'homme et sur ses rapports avec ses semblables, qui ne varient point si ce n'est dans des circonstances très-extraordinaires. Mais le jugement à porter des actions des individus est un problème beaucoup plus compliqué, et infiniment variable, à raison des opinions locales et des préjugés d'éducation. Je suis, en morale, grand ennemi de l'indifférence et grand ami de l'indulgence, dont j'ai souvent autant besoin qu'un autre. C'est, je crois, faute d'avoir bien distingué ces deux points de vue si différents sur la manière de juger la moralité des actions, que les uns donnent dans un rigorisme excessif, en jugeant les actions individuelles d'après les idées générales de la morale, sans égard aux circonstances qui excusent l'individu ; et que les autres regardent toute action comme indifférente et n'y voient que des faits de physique, parce qu'il en est peu qui ne puissent être excusés dans quelque circonstance donnée (1). »

Ainsi, dans ses lettres à Condorcet, Turgot donne pour fondement à la loi morale, la nature de l'homme et ses rapports avec ses semblables. Il ne s'agit plus, comme dans les passages que nous avons cités de sa seconde lettre sur la tolérance, ni du droit de tous les hommes au bonheur, ni du principe des causes finales et de la Providence. Sa pensée sur le principe fondamental de la morale s'est donc complétement transformée. Il a abandonné sa première théorie qui n'était

(1) *Lettre à Condorcet*, Œuvres de Condorcet, t. I, p. 227 et 228.

guère qu'une réminiscence de l'École; il s'est fait une théorie nouvelle. Condorcet confirme ce changement; il rapporte que Turgot regardait les vérités morales comme indépendantes de toute opinion spéculative (1).

Nous venons de voir quel est le fondement de la morale dans la doctrine de Turgot. Cherchons maintenant quel est le fondement de la politique.

L'intérêt général, c'est-à-dire l'intérêt de la majorité des membres qui composent la société politique, pas plus que l'intérêt du souverain quel qu'il soit, n'est le fondement de la loi écrite et la raison d'être de l'État. La loi écrite repose sur la justice, dont elle est la traduction plus ou moins imparfaite; la société politique, ou l'État, a pour principale mission d'assurer le respect de tous les droits, par l'accomplissement de tous les devoirs mutuels.

Le devoir de l'État, c'est de réaliser la justice par la loi et au besoin par la force; son devoir détermine son droit en même temps que les droits des membres de la société. L'État n'a le droit ni de commettre ni d'imposer l'injustice; s'il s'écarte de cette règle, il devient oppresseur; dès lors, les sujets ont le droit de résister, quelles que soient la forme du gouvernement et l'origine du pouvoir. Quand même les lois seraient l'œuvre de la nation tout entière assemblée, si ces lois violaient les droits des individus, elles n'en se-

(1) Condorcet, *Vie de Turgot.*

raient pas moins tyranniques. On peut être opprimé tout autant et aussi injustement par une multitude que par un seul tyran.

La politique a donc comme la morale son fondement dans la justice. Mais il y a une remarque importante à faire, c'est que le devoir de l'Etat et par conséquent son droit ne va pas jusqu'à imposer par la loi et la force aux membres de la société l'accomplissement de tous leurs devoirs. Il n'est pas chargé de la réalisation de la loi morale tout entière, mais seulement d'une partie de la loi morale. Toutes les actions qui relèvent de la législation relèvent également de la conscience; mais toutes les actions qui relèvent de la conscience, ne relèvent pas pour cela de la législation. En un mot, la politique et la morale ont le même principe, mais la sphère de la politique est comprise dans la sphère de la morale; elle est beaucoup moins étendue. Il y a des actions que la conscience condamne et que la loi doit tolérer, dont elle ne doit pas même s'inquiéter, le mensonge par exemple. Ainsi l'individu a des droits vis-à-vis du souverain, quel qu'il soit, roi ou peuple, non-seulement quand celui-ci commet une injustice à son égard, mais encore quand il veut lui imposer des choses justes, qui sont en dehors de la sphère où doit se renfermer son action. Il y a une philosophie grossière qui soutient que les droits des individus dérivent de la législation, et que la législation elle-même dérive de l'intérêt bien ou mal

entendu d'un prince, d'une aristocratie, d'une majorité, c'est-à-dire de la force. Dans ce système l'individu n'a pas de droits vis-à-vis de la puissance législative ; quoi qu'elle décrète, ses décrets sont justes puisque la justice ne se distingue pas de la légalité. Il y a une autre philosophie moins grossière, mais cependant erronée; elle consiste à prétendre que l'Etat a le droit d'imposer aux membres de la société l'accomplissement de tous leurs devoirs, et d'inscrire dans la législation tout ce que prescrit la conscience. La première ignore le fondement même de la politique qui est la justice et non la force ; la seconde méconnaît la limite qui sépare la morale de la politique. Toutes les deux aboutissent à l'oppression et à la tyrannie.

Telle est la doctrine constante de Turgot ; il n'a jamais varié sur ce point. Voici quelques extraits de ses écrits qui vont justifier ce que nous venons d'avancer.

Dans sa lettre à Condorcet sur le système d'Helvétius, il indique en quelques mots l'union intime de la morale et de la politique ; il montre que toute doctrine qui nie la justice, ou, ce qui revient au même, qui la fait dériver de l'intérêt personnel, est par cela même la négation de tout droit, de toute politique libérale; qu'elle enlève tout fondement aux protestations contre le despotisme : « Quand on veut attaquer l'intolérance et le despotisme, il faut d'abord se fonder sur des idées justes ; car les inquisiteur sont *intérêt* d'être intolérants, et les vizirs et les sous-vizirs ont *intérêt* de

maintenir tous les abus du gouvernement. Comme ils sont les plus forts, c'est leur donner raison que de se réduire à sonner le tocsin contre eux à tort et à travers. Je hais le despotisme autant qu'aucun autre ; mais ce n'est point par des déclamations qu'il faut l'attaquer, c'est en établissant d'une manière démonstrative les droits des hommes. »

Dans sa seconde lettre sur la tolérance, c'est-à-dire en 1754, il établit nettement le droit des individus. « Ce principe que rien ne doit borner les droits de la société sur le particulier, que le plus grand bien de la société, me paraît faux et dangereux. Tout homme est né libre ; il n'est jamais permis de gêner cette liberté à moins qu'elle ne dégénère en licence, c'est-à-dire qu'elle ne cesse d'être liberté en devenant usurpation. Les libertés comme les propriétés sont limitées les unes par les autres. La liberté de nuire n'a jamais existé devant la conscience. La loi doit l'interdire, parce que la conscience ne la permet pas. La liberté d'agir sans nuire ne peut, au contraire, être restreinte que par des lois tyranniques. On s'est beaucoup trop accoutumé dans les gouvernements à immoler toujours le bonheur des particuliers à de prétendus droits de la société. On oublie que la société est faite pour les particuliers, qu'elle n'est instituée que pour protéger les droits de tous, en assurant l'accomplissement de tous les devoirs mutuels (1). »

(1) *Seconde lettre sur la tolérance*, t. II, p. 686 et 687.

On trouve dans la même lettre cet autre passage qui n'est pas moins significatif : « Dire que tous les délits sont des cas de conscience, et ceux même dont la violence blesse la société civile, c'est dire une chose vraie ; mais qu'en conclut-on? Dieu a pu punir Cartouche ; mais a-t-il été roué parce qu'il avait offensé Dieu ? Tout ce qui blesse la société est soumis au tribunal de la conscience ; mais tout ce qui blesse la conscience n'est punissable par la société que parce qu'il viole l'ordre public (1). »

Vingt-quatre ans plus tard, dans sa lettre au docteur Price, Turgot reproduit les mêmes idées. « Comment se fait-il, lui dit-il, que vous soyez à peu près le premier parmi vos gens de lettres, qui ayez donné des notions justes de la liberté, et qui ayez fait sentir la fausseté de cette notion rebattue par presque tous les écrivains républicains, que la liberté consiste à n'être soumis qu'aux lois, comme si un homme opprimé par une loi injuste était libre ? Cela ne serait pas même vrai, quand on supposerait que toutes les lois sont l'ouvrage de la nation assemblée ; car enfin, l'individu a aussi ses droits, que la nation ne peut lui ôter que par la violence et par un usage illégitime de la force générale. Quoique vous ayez eu égard à cette vérité, et que vous vous en soyez expliqué, peut-être méritait-elle que vous la développassiez avec plus d'étendue, vu

(1) *Seconde lettre sur la tolérance*, t. II, p. 686.

le peu d'attention qu'y ont donné même les plus zélés partisans de la liberté (1). »

Ainsi, quelle que soit l'origine de la puissance législative, qui est au fond la puissance souveraine dans l'Etat, cette puissance est nécessairement bornée; elle rencontre en face d'elle les droits de chaque individu qui sont encore plus sacrés pour elle que pour les autres membres de la société politique, puisqu'elle a pour principale mission de les protéger ; elle ne peut rien entreprendre contre ces droits sans dégénérer en tyrannie, sans tomber dans la violence et le crime, sans perdre tout ce qui la rend digne du respect et de l'obéissance.

Quels sont ces droits qui dérivent de la nature de l'homme, qui par conséquent appartiennent à tout individu, et que l'Etat doit faire respecter par la loi et la force publique ? Ces droits sont les différentes manifestations de la liberté.

Tout homme a le droit de travailler librement ; ce droit n'est pas un droit royal, comme on l'a prétendu, que le prince puisse concéder ou refuser, donner ou vendre à qui bon lui semble, suivant ses convenances particulières, ou même d'après l'intérêt général de la nation. C'est un droit naturel, qui est antérieur à la société politique, et que la société politique doit

(1) *Lettre au docteur Price sur les constitutions américaines*, t. II, p. 806.

garantir. La liberté du travail n'est pour l'homme que la propriété de ses facultés, le droit d'en user comme il l'entend, à ses risques et périls, pour la satisfaction de ses besoins légitimes. Cette propriété qui appartient à tout homme est la première et la plus imprescriptible de toutes (1).

Le droit de propriété, dans le sens ordinaire du mot, est pour chaque homme le droit de disposer à son gré, et à l'exclusion de tout autre individu, de toutes les choses qu'il a légitimement acquises, de les transmettre à qui bon lui semble par don ou par échange, ou même de les détruire. Le droit de propriété résulte de la liberté du travail; et en même temps il en est la condition. L'homme ne se soumet à la dure loi du travail que pour jouir des fruits de son activité et de son industrie; supprimez la propriété individuelle, et vous supprimerez du même coup tout travail libre, au moins dans l'ordre matériel; il n'y aura plus d'autre travail possible que le travail forcé, c'est-à-dire l'esclavage. D'un autre côté, tout travail suppose des avances, un capital; pour travailler librement, il faut donc pouvoir disposer librement du capital nécessaire pour la production, c'est-à-dire en être le propriétaire (2).

Le fondement du droit de propriété, c'est l'occu-

(1) V. l'édit du roi, portant suppression des jurandes, Œuvres de Turgot, t. II, p. 306.

(2) *Mémoire sur les prêts d'argent*, t. I, p. 121.

pation et le travail (1). Le travail suppose l'occupation, et l'occupation se légitime par le travail. Tout homme a le droit d'user d'une matière inoccupée, et de la transformer pour la satisfaction de ses besoins; mais après qu'il a transformé cette matière par son industrie, il en devient le légitime propriétaire; il ne peut en être dépouillé sans injustice, parce que le fruit de son travail s'est incorporé en quelque sorte à cette matière que la nature lui a livrée gratuitement. Pour la propriété foncière, l'homme n'est pas le propriétaire du sol même, mais de la valeur que son travail a donnée au sol, laquelle ne peut pas se séparer du sol (2). Voilà pourquoi la propriété de la surface n'emporte

(1) « Dans l'établissement des sociétés, la convention générale et les lois ont ajouté à la force de chaque particulier celle de la société entière, dont tous les membres se sont réciproquement garanti la possession des héritages, que chacun s'était appropriés par voie d'occupation et par son travail personnel. » *Mémoire sur les mines et carrières*, t. II, p. 135.

(2) V. *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, t. I, p. 15. « ... Le cultivateur n'a besoin du propriétaire qu'en vertu des conventions et des lois qui ont dû garantir aux premiers cultivateurs et à leurs héritiers la propriété des terrains qu'ils avaient occupés, lors même qu'ils cesseraient de les cultiver, et cela pour prix des *avances foncières* par lesquelles ils ont mis ces terrains en état d'être cultivés, et qui se sont pour ainsi dire incorporées au sol même.» — On trouve les mêmes idées dans le Mémoire intitulé : *Comparaison de l'impôt sur le revenu des propriétaires et de l'impôt sur les consommations*. « C'est donc la terre qui paye tout. Elle salarie immédiatement le cultivateur en fournissant à ses besoins. Elle donne au propriétaire un revenu, non pas gratuitement, mais pour prix des avances foncières qu'il a faites en bâtiments, en plantations, en clôtures, en direc-

pas la propriété des matières souterraines. Le propriétaire d'un domaine n'a aucun droit sur les richesses minérales renfermées dans la terre sous son domaine. Ces richesses appartiennent à celui qui les extrait, et le premier venu peut les extraire, pourvu qu'il ne cause aucun dommage au propriétaire de la surface, sans avoir besoin d'aucune autorisation de l'État (1).

Toute propriété qui ne vient pas du travail, soit immédiatement, soit médiatement par voie d'échange ou de donation, n'est pas légitime. D'où il suit que la conquête ne peut être la source du droit de propriété ; que les priviléges de la noblesse, tels que les droits féodaux, ainsi que les offices vendus par les souverains, ne sont pas de véritables propriétés (2).

tion ou en écoulement des eaux, ou des avances de même nature qu'ont faites ses ancêtres, ou qu'il a remboursées à ses vendeurs, t. I, p. 411. »

(1) *Mémoire sur les mines et carrières*, t. II, p. 133. Dans ce Mémoire Turgot combat la théorie des jurisconsultes qui donnent pour fondement à la propriété l'intention de celui qui prend possession d'une chose. «... Ils ont dit que le propriétaire de la surface, en s'appropriant la terre par son travail, n'avait eu pour objet que de s'assurer la jouissance des fruits, et la faculté d'y semer, d'y bâtir; qu'il n'avait point dirigé son intention (*affectum possidendi*) sur la possession des richesses souterraines. Cette raison n'est pas entièrement satisfaisante; car s'il ne s'agissait que de diriger son intention, il n'y aurait point d'homme qui ne désirât tout ce qu'il peut avoir, et ce n'est certainement pas par leurs propres désirs que les propriétés des hommes ont reçu quelques limitations. Il faut aller plus loin, et dire que, quand même le propriétaire aurait eu l'intention de posséder toutes les matières souterraines, cette intention ne lui aurait donné aucune propriété. » T. II, p. 133.

(2) A propos des droits de minage et de péage, de la banalité des

Le droit de propriété n'est pour chaque individu que le droit d'user librement de ce qui lui appartient. Le droit de tester, c'est-à-dire de disposer de ce qu'on possède au moment où l'on cesse de le posséder, n'est point une suite du droit de propriété. Tout héritage revient de droit à la famille du défunt; il doit être également partagé entre les enfants, et, à défaut d'enfants, entre les plus proches parents du même degré (1).

Le droit de propriété n'appartient qu'aux individus. Il n'y a pas de propriétés collectives, et en quelque sorte anonymes, il n'y a que des propriétés individuelles, comme en général il n'y a pas de droits collectifs en face de l'État, mais seulement des droits individuels. Les corps particuliers n'ont d'autres droits que ceux des individus qui les composent; par eux-

moulins qu'il propose de supprimer dans ses *Lettres sur le commerce des grains*, Turgot s'exprime ainsi : « Je ne pense pas qu'on opposât à des arrangements aussi utiles les grands principes sur le respect dû aux propriétés. Ce serait une contradiction bien étrange que ce respect superstitieux pour des propriétés qui, dans leur origine, sont presque toutes fondées sur des usurpations, et dont le meilleur titre est la prescription qu'elles ont acquise contre le public; tandis qu'on se permet de violer, sous prétexte d'un bien très-mal entendu, la propriété de toutes la plus sacrée, celle qui seule a pu fonder toutes les autres propriétés, la propriété de l'homme sur le fruit de son travail, la propriété du laboureur sur le blé qu'il a semé et qu'il a fait naître, non-seulement à la sueur de son front, mais avec des frais immenses; la propriété du marchand sur la denrée qu'il a payée avec son argent, t. I, p. 253. »

(1) Condorcet, *Vie de Turgot*.

mêmes ils n'en ont point. Ils ne sont donc pas véritablement propriétaires; ils ne possèdent que dans l'intérêt de l'État et par la volonté de l'État. L'État a toujours le droit de disposer de leurs biens; il est le maître de toutes les fondations; il peut sans blesser la justice les modifier, les transformer, les supprimer, user de leurs fonds sans tenir compte de la volonté des fondateurs; il n'a pas d'autre règle à suivre dans ce cas que l'utilité générale; et ce droit de l'Etat n'est point une violation du droit des individus. Si les individus avaient le droit de disposer de leurs biens pour le temps qui suivra leur mort, s'ils étaient maîtres d'en régler l'usage et d'en déterminer l'emploi d'une manière absolue et à perpétuité, les fonds de terre et les autres capitaux seraient pour ainsi dire immobilisés; les générations futures n'en pourraient plus disposer pour la satisfaction de leurs besoins particuliers et suivant l'état de leurs lumières; le droit de propriété et par conséquent le travail libre n'existeraient plus pour elles; elles devraient dans leur manière de vivre se conformer aux idées et à la volonté des siècles passés; les vivants deviendraient les esclaves des morts. Le droit de constituer des fondations n'est donc point une conséquence du droit de propriété inhérent à l'individu; ce droit, comme tous les autres, a sa limite dans le droit d'autrui; autrement il dégénérerait en privilége. Ici le droit de chaque génération est limité par le droit de toutes les générations suivantes.

De la liberté du travail et du droit de propriété résulte l'inégalité des conditions. Cette inégalité est juste puisqu'elle dérive de l'exercice même de nos droits (1).

La liberté du commerce est un corollaire du droit de propriété. Si je suis le propriétaire légitime d'un objet, j'ai le droit d'en disposer à mon gré, et par conséquent de l'échanger avec qui je veux, quand je veux, où je veux et à telles conditions que je veux. Tout échange qui est libre est juste par cela même, et ne saurait être empêché sans injustice (2).

La liberté du commerce est de droit, non-seulement entre tous les individus d'une même nation, mais encore entre les individus de nations différentes. Si je suis véritablement le maître de ma propriété, j'ai le droit de la détruire; si j'ai le droit de la détruire, pourquoi n'aurais-je pas le droit de la donner à un étranger; si j'ai le droit de la lui donner, pourquoi pas celui de la lui vendre? Pourquoi n'aurais-je pas le droit d'échanger mon argent, qui est aussi ma propriété, contre la marchandise de l'étranger? La liberté d'importer et d'exporter est donc un droit tout aussi naturel que le droit de propriété, puisqu'il en dérive nécessairement. Toute entrave apportée à cette liberté, toute prohibition, toute protection accordée à un certain genre de travail

(1) *Lettre à Madame de Graffigny*, t. II, p. 785.

(2) *Mémoire sur les prêts d'argent*, t. II, p. 121. — *Lettre au docteur Price*, t. II, p. 808.

par une taxe sur le consommateur, est une injustice (1).

La liberté du prêt à intérêt est encore une conséquence du droit de propriété. Si l'argent n'est pas le signe de la richesse, signe appartenant à l'Etat, mais une véritable richesse appartenant à l'individu, l'individu a le droit de le louer, comme toute autre propriété, aux conditions qui lui conviennent. L'Etat n'a pas plus le droit de fixer un prix maximum pour le loyer de l'argent que pour le loyer d'une maison ou de toute autre propriété (2).

Une autre liberté non moins importante, plus élevée peut-être, parce qu'elle tient de plus près à la dignité de l'homme, c'est la liberté d'écrire et d'impri-

(1) Dans une lettre au docteur Josias Tucker, 16 décembre 1773, Turgot s'exprime ainsi à propos du commerce des grains : « Mes principes sur cette matière sont : liberté indéfinie d'importer, sans distinction de bâtiments de telle ou telle nation et sans aucuns droits d'entrée; liberté pareillement indéfinie d'exporter sur toutes sortes de bâtiments, sans aucuns droits de sortie et sans aucune limitation, même dans les temps de disette ; liberté dans l'intérieur de vendre à qui l'on veut, quand et où l'on veut, sans être assujetti à porter au marché public, et sans que qui que ce soit se mêle de fixer le prix des grains ou du pain. J'étendrais même ces principes au commerce de toute espèce de marchandises, ce qui, comme vous le voyez, est fort éloigné de la pratique de votre gouvernement et du nôtre. » T. II, p. 803. — Dans la lettre au docteur Price on trouve le passage suivant : « Avec *le principe sacré de la liberté du commerce, regardé comme une suite du droit de propriété*, tous les prétendus intérêts de commerce disparaissent. » T. II, p. 808. — V. aussi sur cette question la *lettre à l'abbé Terray sur la marque des fers*, t. I, p. 376.

(2) *Mémoire sur les prêts d'argent*, t. I, p. 121.

mer. Cette liberté peut être envisagée à deux points de vue différents : c'est d'abord la faculté pour tout individu de publier sa pensée sur des sujets purement spéculatifs ; on pourrait lui donner le nom de liberté philosophique ; c'est ensuite le droit de contrôler et de discuter les actes des pouvoirs publics, c'est-à-dire les lois émanées de la puissance législative, les mesures prises par le pouvoir exécutif, et même les arrêts des tribunaux ; c'est là ce qu'on appelle ordinairement la liberté de la presse. Outre les affirmations de Condorcet, de Morellet, de Dupont de Nemours, il y a dans les écrits de Turgot beaucoup d'indications qui montrent que ces droits n'étaient pour lui ni moins importants, ni moins sacrés que ceux que nous avons déjà mentionnés (1).

Condorcet, en rapportant l'opinion de Turgot sur ce sujet, nous paraît avoir fidèlement reproduit sa pensée ; elle est en tout conforme aux indications dont nous venons de parler, à quelques-uns des actes de son administration, et enfin au caractère général de sa doctrine. Voici, suivant lui, les idées de Turgot :

Tout obstacle au progrès des lumières est un mal ; l'imprimerie doit être libre. D'abord on ne peut retirer cette liberté sans gêner l'exercice d'un droit naturel. Qu'est-ce en effet qu'imprimer ? C'est soumettre aux yeux des autres hommes ses opinions et ses idées. Or,

(1) V. *Lettre sur le commerce des grains*, t. I, p. 161. — *Lettre au docteur Price*, t. II, p. 806.

qu'y a-t-il dans cette action de contraire au droit d'autrui ? D'ailleurs l'examen des opinions et des pensées d'un autre n'est-il pas une des routes qui conduisent à la vérité?

Le danger de l'imprimerie est nul. S'il s'agit d'opinions générales, toute vérité est utile, et une erreur imprimée ne saurait être dangereuse, à moins qu'on ne soit pas libre de l'attaquer. S'agit-il de discuter des actions qui ont quelque influence sur l'ordre public? C'est alors que les restrictions à la liberté d'imprimer deviendraient plus tyranniques encore, parce qu'au droit d'exposer ses idées s'ajoute le droit non moins sacré de discuter ses intérêts.

Il faut donc examiner, d'après les principes du droit naturel, dans quel cas un imprimé peut être un crime. Qu'alors, comme pour les autres délits, on détermine en quoi il consiste, qu'on fixe les moyens de le constater et qu'on le soumette à une peine; mais que chaque citoyen conserve le droit d'imprimer comme celui d'employer à son usage un instrument utile, dont il pourrait cependant abuser pour commettre un crime (1).

Enfin, il y a une liberté tout à fait incontestable, qui cependant a presque toujours été méconnue, et dont le mépris a fait répandre des flots de sang, c'est la liberté religieuse, c'est-à-dire le droit qui appar-

(1) Condorcet, *Vie de Turgot.*

tient à tout homme de professer la religion de son choix, et de rendre à Dieu le culte qu'il croit le meilleur.

Pourquoi le souverain prétendrait-il imposer à ses sujets certaines croyances religieuses, un certain culte? A-t-il sur ces questions, et en qualité de souverain, des lumières spéciales? La religion qu'il professe est-elle par cela même la vraie religion? Dans ce cas, la vraie religion est le mahométisme à Constantinople, le luthéranisme à Berlin, l'anglicanisme à Londres, le catholicisme à Paris. De plus, si dans l'ordre religieux le souverain avait le droit de commander, le sujet aurait le devoir d'obéir, car à tout droit correspond un devoir, quoique à tout devoir ne corresponde pas un droit. Or, le sujet persuadé que sa religion est vraie, a-t-il le devoir d'obéir quand le souverain lui ordonne d'en changer? Au contraire, il a le devoir de désobéir, car il vaut mieux obéir à Dieu et à sa conscience qu'aux hommes. Donc le souverain n'a pas le droit de commander, puisque le sujet n'a pas le devoir d'obéir. Devoir de désobéir d'un côté, et droit de commander de l'autre, seraient une contradiction dans les termes (1).

« Les défenseurs de l'intolérance diront-ils que le prince n'a droit de commander que quand sa religion

(1) *Seconde lettre sur la tolérance*, t. II, p. 683 et suivantes. — *Mémoire au roi sur la tolérance*, t. II, p. 495.

est vraie, et qu'alors on doit lui obéir? Non, même alors, on ne peut ni ne doit lui obéir; car, si l'on doit suivre la religion qu'il prescrit, ce n'est pas parce qu'il le commande, mais parce qu'elle est vraie; et ce n'est pas ni ne peut être parce que le prince la prescrit qu'elle est vraie. Il n'y a aucun homme assez absurde pour croire une religion vraie par une pareille raison. Celui donc qui s'y soumet de bonne foi n'obéit pas au prince, il n'obéit qu'à sa conscience; et l'ordre du prince n'ajoute, ni ne peut ajouter aucun poids à l'obligation que cette conscience lui impose. Que le prince croie ou ne croie pas une religion, qu'il commande ou ne commande pas de la suivre, elle n'en est ni plus ni moins ce qu'elle est, ou vraie ou fausse. L'opinion du prince est donc absolument étrangère à la vérité d'une religion, et par conséquent à l'obligation de la suivre : le prince n'a donc, comme prince, aucun droit de juger, aucun droit de commander à cet égard; son incompétence est absolue sur les choses de cet ordre, qui ne sont point de son ressort, et dans lesquelles la conscience de chaque individu n'a et ne peut avoir que Dieu seul pour juge(1). »

D'ailleurs, le souverain en prétendant imposer par l'autorité et la force la religion qu'il professe, tente une entreprise impossible. La force n'a aucune prise sur la conscience; elle est impuissante à persuader.

(1) *Mémoire au roi sur la tolérance*, t. II, p. 495.

Persuader est l'œuvre de la raison et par conséquent suppose la liberté ; la force n'engendre que l'hypocrisie.

Imposer une religion, lors même qu'elle serait vraie, est donc une tentative immorale de toute manière : elle excède le pouvoir légitime du souverain et viole les droits les plus sacrés, les droits de la conscience individuelle ; de plus, quand elle ne rencontre pas la révolte, quand elle réussit en apparence, elle dégrade l'homme par le mensonge et l'hypocrisie.

« Comment la religion pourrait-elle commander aux souverains, comment leur pourrait-elle permettre d'user de leur pouvoir pour contraindre leurs sujets en matière de religion ? La religion peut-elle donc commander, peut-elle permettre des crimes ? Ordonner un crime, c'est en commettre un ; celui qui commande d'assassiner est regardé par tout le monde comme un assassin. Or, le prince qui ordonne à son sujet de professer la religion que celui-ci ne croit pas, ou de renoncer à celle qu'il croit, commande un crime : le sujet qui obéit fait un mensonge ; il trahit sa conscience ; il fait une chose qu'il croit que Dieu lui défend (1). »

Enfin, il faut remarquer que le but de la société politique et le but de la société religieuse sont complétement différents. L'État n'a pas pour mission

(1) *Mémoire au roi sur les municipalités*, t. II, p. 540.

de sauver les âmes, mais de protéger les personnes et les propriétés.

Mais si le souverain n'a pas le droit d'imposer aux sujets la religion qu'il professe, est-il obligé de respecter toutes les religions, de tolérer l'exercice de tous les cultes? Devrait-il, par exemple, laisser subsister dans l'État une religion qui ordonnerait des sacrifices humains? Les actions sont la seule chose qui intéresse l'État dans la religion. Quant à la doctrine et même à la morale, comme les opinions de pure spéculation, elles doivent lui être indifférentes. Or, les actions sont légitimes ou illégitimes. Si elles sont légitimes, c'est-à-dire si elles ne sont pas contraires aux droits des membres de la société, si elles ne sont un attentat ni contre la vie, ni contre la liberté, ni contre la propriété, ni contre l'honneur des citoyens, si elles sont innocentes, pourquoi défendrait-on d'en faire un acte de religion? Si, au contraire, elles sont illégitimes et criminelles, elles sont déjà proscrites par les lois civiles et ne peuvent jamais être autorisées. Il est indifférent à l'État, que chaque jour je purifie mon corps par des ablutions. Cette pratique peut être superflue, mais elle ne viole point les droits d'autrui; le souverain ne saurait donc empêcher sans injustice d'en faire une cérémonie religieuse. Mais il est défendu de tremper ses mains dans le sang des autres. Si je prêche une religion qui l'ordonne, le souverain a droit de s'y opposer et de me punir. Ce

n'est pas l'action religieuse, c'est l'action criminelle qui est réprimée. Les individus ne sont pas indépendants de l'État dans leurs actions ; ils ne le sont que dans l'hommage qu'ils prétendent en faire à la divinité (1).

Tout homme a donc le droit de professer la religion qui lui convient, de la propager, de parler et d'écrire contre les autres religions, pourvu que, dans tous ces actes, il respecte les droits de ses semblables. Le souverain doit demeurer absolument étranger à toutes les querelles religieuses, tant que la justice n'est point violée. Non-seulement il ne lui est point permis de persécuter ceux qui ne sont point de sa religion, mais il ne peut faire sans injustice aucune différence pour l'admission aux charges entre les dissidents et les orthodoxes (2).

La liberté du travail, le droit de propriété, la liberté du commerce, la liberté de publier sa pensée, la liberté religieuse, tels sont les principaux droits naturels de l'homme, droits égaux pour tous les hommes, puis-

(1) *Le Conciliateur*, t. II, p. 697.

(2) *Le Conciliateur*, t. II, p. 698. Dans sa première lettre sur la tolérance, Turgot prétend qu'une religion perd ses droits à la liberté, quand ses dogmes et son culte sont contraires à l'intérêt de l'Etat. — Il paraît avoir abandonné plus tard ce principe, contraire au droit et dont il essaie d'ailleurs de restreindre la portée. Dans sa lettre au docteur Price, il regarde l'incompétence absolue de l'Etat en matière religieuse comme la seule politique légitime. Condorcet lui attribue aussi la même opinion.

qu'ils dérivent de la nature humaine elle-même, antérieurs à la société politique, qui a pour but essentiel de les garantir.

Le principal devoir de l'homme, c'est de respecter la vie, la liberté et les biens de son semblable ; ce n'est pas le seul ; il doit venir à son secours dans le besoin. Mais ce devoir n'oblige-t-il que la conscience de l'individu, ou bien la société a-t-elle le droit d'intervenir pour en assurer l'accomplissement par la force ? Turgot admettait cette dernière opinion. Nous avons vu que pendant son intendance, il se crut fondé à demander au Parlement de Bordeaux une ordonnance pour lever une contribution destinée à soulager les pauvres pendant la disette. Il prit des mesures analogues durant son ministère ; Turgot regardait donc la charité comme un devoir de droit, c'est-à-dire comme pouvant être imposée par la force sociale. L'assistance dans certaines circonstances lui semblait une des obligations de l'Etat. Dans son *Mémoire au roi sur les municipalités*, il détermine nettement les principes qui doivent régler l'assistance publique.

Le nécessaire ne doit jamais être refusé, l'inutile jamais demandé ; chacun doit, autant que cela n'est pas impossible, pourvoir à ses propres besoins par ses propres forces. L'individu qui peut travailler et trouver du travail, n'a rien à demander à personne.

S'il tombe dans un besoin qui excède réellement ses

facultés, c'est à ses plus proches parents, à ses amis, auxquels sa situation et ses mœurs sont bien connues, qu'il s'adressera avant de recourir à toute autre assistance; et ses parents, ses amis n'auront le droit d'invoquer le public, qu'après avoir fait eux-mêmes tout ce qu'ils auront pu en sa faveur.

Quand les amis et les parents du pauvre ont épuisé tous les secours dont ils peuvent disposer, il leur est permis alors de recourir à la commune. La commune doit assistance à tous les indigents qui en font partie, quand ceux-ci ne peuvent être soutenus par leur famille.

Les communes qui sont dans l'impossibilité de nourrir leurs pauvres, ont droit aux secours de l'arrondissement. L'arrondissement, à son tour, a le droit, dans les mêmes conditions, de s'adresser à la province, et la province à l'Etat (1).

Le droit naturel repose, comme l'indique son nom, sur la nature même de l'homme. L'homme est un être libre, c'est-à-dire un être capable d'obéir à la raison, ou plus exactement à ce qui lui paraît raisonnable; c'est là ce qui constitue son caractère essentiel, ce qui le distingue de l'animal, ce qui est la source de sa responsabilité, et par conséquent de sa dignité et de sa grandeur. Les différents droits de l'homme ne sont que les manifestations différentes, les développements naturels et nécessaires de cette nature excellente et supérieure.

(1) *Mémoire au roi sur les municipalités*, t. II, p. 540.

C'est à ce titre seulement que la liberté du travail, le droit de propriété, la liberté d'écrire, la liberté religieuse, sont des droits indépendants de toutes les conventions, de toutes les formes de gouvernement, de tous les temps et de tous les pays, des droits inaliénables et imprescriptibles.

L'intérêt général est un principe différent du droit naturel ; c'est la plus grande satisfaction possible des besoins essentiels du plus grand nombre.

La mission de l'Etat c'est d'abord d'assurer le respect de tous les droits, et ensuite de pourvoir à l'intérêt général. Le droit est supérieur à l'intérêt général, de sorte que s'il y avait incompatibilité entre ces deux choses, c'est l'intérêt général qui devrait être sacrifié. Si le salut du peuple pouvait dépendre de la vie ou de la liberté d'un seul homme innocent, l'Etat, même dans ce cas, devrait respecter et faire respecter la vie et la liberté de cet homme.

Tel est sur la différence du droit et de l'intérêt général, et sur la valeur de ces deux principes, le fond de la pensée de Turgot (1)

(1) La restriction apportée par Turgot à la liberté religieuse, au nom de l'intérêt général, semble démentir ce que nous avançons. Mais il faut remarquer que ce mot d'intérêt général reste tout à fait vague dans le passage que nous avons cité, que par ce mot Turgot entendait probablement l'ordre social, qui résulte du respect de tous les droits plutôt que l'intérêt général tel que nous venons de le définir, tel qu'il le comprend lui-même plus tard, c'est-à-dire la satisfaction des besoins

Dans plusieurs de ses écrits, Turgot distingue nettement le droit naturel de l'intérêt général, et reconnaît la supériorité du droit naturel. Dans son *Mémoire sur les mines et carrières*, il traite la question de la propriété souterraine à ce double point de vue, qui forme la division même de son travail (1). Le droit naturel c'est la liberté qui appartient à tout individu d'exploiter une mine ou une carrière, à la condition de respecter le droit d'autrui ; l'intérêt général c'est, dans ce cas particulier, l'exploitation la plus abondante et la plus fructueuse des richesses souterraines. Le droit naturel et l'intérêt général forment donc bien deux principes distincts pour Turgot. Dans son *Mémoire sur les prêts d'argent*, il distingue encore ces deux principes, et il montre la supériorité du droit individuel sur l'intérêt général. «.... Ce ne sont point, dit-il, ces vaines subtilités qui rendent légitime le prêt à intérêt, ce n'est pas même son utilité, ou plutôt la nécessité dont il est pour le soutien du commerce ; il est licite par un principe plus général et plus respectable encore, puisqu'il est la base sur laquelle porte tout l'édifice des sociétés ; je veux dire par le droit inviolable, attaché à la propriété, d'être maître absolu de sa chose, de ne pouvoir en être dépouillé que de

essentiels du plus grand nombre, la prospérité matérielle d'une nation ; il faut observer en outre que la première lettre sur la tolérance est de 1753, et que la pensée de Turgot s'est modifiée dans la suite.

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 130.

son consentement, et de pouvoir mettre à son consentement telle condition que l'on juge à propos (1). » On retrouve les mêmes idées dans ses *Lettres sur le commerce des grains*, dans plusieurs autres de ses écrits, dans les préambules de ses principaux édits (2).

Mais si le droit naturel est différent de l'intérêt général, lui est-il par cela même opposé? Au contraire, le meilleur moyen, l'unique moyen pour l'Etat de pourvoir à l'intérêt général, c'est de respecter et de faire respecter d'une manière absolue les droits de tous les membres de la société. C'est ici un des points les plus importants et les plus originaux de la doctrine de Turgot, et sur cette question on n'a guère ajouté à ses idées.

Dans le mémoire précédemment cité, sur les mines et carrières, après avoir montré que l'utilité publique est en tout conforme au droit individuel, c'est-à-dire à la justice, Turgot ajoute : « On ose prédire que, sur quelque matière que ce soit, l'étude approfondie des vrais principes de la législation et de l'intérêt public bien entendu conduira précisément au même résultat (1). »

(1) *Mémoires sur les prêts d'argent*, t. I, p. 121.

(2) V. l'arrêt du 13 septembre 1774 sur le commerce des grains, t. II, p. 169 ; les édits relatifs à la suppression de la corvée pour la construction et l'entretien des routes, et à l'abolition des jurandes, t. II, p. 287 et p. 302. Nous avons indiqué ce double point de vue dans notre première partie.

(3) T. II, p. 164.

La démonstration détaillée de cette assertion générale se trouve dans presque tous les écrits de Turgot. Partout il s'applique à mettre en lumière l'union intime de l'intérêt général et du droit. C'est là le point de vue élevé, d'où il considère toutes les questions d'administration, d'économie politique et de politique. Nous allons essayer de résumer sa pensée sur ce sujet important.

Quel est l'intérêt de l'État par rapport à l'agriculture et à l'industrie? N'est-ce pas que le pays produise la plus grande quantité possible des choses nécessaires à la vie, que ces choses soient de la meilleure qualité possible, et au plus bas prix possible? Que fera l'État pour atteindre ce but? Il respectera et fera respecter la liberté du travail, qui est un droit inhérent à la personne humaine. En effet, sous le régime de la liberté et de la concurrence, qui n'est que la liberté pour tout le monde, l'intérêt des particuliers, c'est-à-dire le mobile le plus puissant et presque l'unique mobile du travail, est nécessairement d'accord avec l'intérêt général. Si le travail est libre, l'agriculteur et le manufacturier chercheront naturellement, dans leur propre intérêt, à produire le plus possible, au plus bas prix possible, et à donner à leurs productions la meilleure qualité possible, afin de l'emporter sur leurs concurrents. Sous le régime de la liberté, les intérêts des particuliers tendront donc naturellement vers l'intérêt général, de sorte que l'État n'aura rien de mieux

à faire, s'il veut pourvoir à cet intérêt général, que d'abandonner chacun à l'impulsion de son intérêt particulier et de maintenir avec fermeté la liberté et la concurrence, qui n'est que l'égalité dans la liberté (1).

Toute entrave apportée à la liberté du travail, tend à diminuer la production de l'agriculture et de l'industrie, et par suite la prospérité matérielle d'une nation. La plus grave atteinte que puisse recevoir la liberté du travail, c'est l'esclavage.

L'esclavage, le plus révoltant de tous les crimes après l'assassinat, a les conséquences les plus funestes pour l'industrie et par suite pour le commerce. Les esclaves n'ont aucun intérêt à produire beaucoup et à produire bien; ils n'ont aucun motif pour perfectionner leur travail et pour devenir inventifs. Les arts industriels quand ils sont abandonnés aux esclaves, languissent dans la routine et ne font aucun progrès. C'est ce que nous montre l'histoire dans l'antiquité. Mais le plus grand inconvénient de l'esclavage, c'est qu'il déshonore et avilit le travail industriel, en faisant de ce travail l'attribut et comme le signe de la servitude (2).

Le travail servile n'est pas moins désastreux pour l'agriculture que pour l'industrie. Comme les esclaves travaillent peu, et par conséquent produisent peu, les

(1) V. l'*Eloge de Gournay*, t. I, p. 262.
(2) *Pensées et fragments*, t. II, p. 671.

maîtres, pour suppléer à ce défaut de production, leur imposent des travaux de plus en plus longs et de plus en plus violents. Ces travaux excessifs en font périr beaucoup. Dès lors, pour entretenir le nombre nécessaire à la culture, il faut avoir recours au commerce; il faut en acheter toujours de nouveaux; la dépense devient excessive. Outre la nécessité de les nourrir, de les vêtir et de les loger, ce qui est à peu près l'équivalent du salaire, les maîtres sont obligés de payer un capital considérable pour se procurer ces mauvais ouvriers. De tous les genres de culture, la culture par les esclaves est la plus dispendieuse. Ce n'est pas tout, le commerce des esclaves ne peut s'alimenter que par la guerre, et par conséquent, l'esclavage ne peut subsister que par une énorme destruction d'hommes (1).

L'esclavage est l'atteinte la plus grave qu'on puisse porter à la liberté du travail; mais ce n'est point la seule. L'Etat peut violer de différentes manières ce droit naturel. Il peut, par exemple, se faire agriculteur et manufacturier et exécuter par ses fonctionnaires, sinon l'ensemble, du moins une partie du travail social, exclure les particuliers de certaines industries et s'en réserver le monopole. Dans toutes les entreprises de ce genre, l'Etat est inférieur aux particuliers. Comme les esclaves, les agents de l'État

(1) *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, t. I, p. 18.

n'ont aucun intérêt immédiat à produire beaucoup, à produire bien et surtout à produire avec économie. Ils ne sont point excités par l'amour du gain, ce mobile tout-puissant de l'activité humaine ; ils ne ressentent point cette émulation que donne la concurrence. De plus, pour que les travaux s'exécutent, il faut dans ce système que les travailleurs soient continuellement surveillés ; de là, la nécessité d'inspecteurs, de contrôleurs, c'est-à-dire d'une foule d'agents inutiles avec le régime de la liberté industrielle, qui augmentent les frais de production et les font retomber sur les consommateurs (1).

L'Etat peut aussi accorder le monopole de certaines industries à des compagnies privilégiées. Dans ce cas, l'Etat sacrifie l'intérêt des consommateurs, c'est-à-dire l'intérêt général, à des intérêts particuliers. Délivrées de la concurrence, sûres du débit de leurs produits, les compagnies privilégiées ne feront aucun effort pour sortir de la routine, pour diminuer les frais de production ; elles n'abaisseront pas leurs prix et lèveront un véritable impôt sur le reste de la nation.

Enfin, l'Etat peut réglementer le travail dans l'intérêt même des consommateurs. Cette nouvelle entrave apportée à la liberté du travail a encore ses inconvénients. La réglementation par l'Etat maintient l'indus-

(1) V. les *Lettres sur le commerce des grains*, t. I, p. 223.

trie dans la routine; elle empêche, dit-on, les produits inférieurs, mais ces produits inférieurs conviendraient à ceux qui ne peuvent pas se procurer des produits plus chers. Pour surveiller l'application des règlements, il faut multiplier les fonctionnaires; de là des traitements, c'est-à-dire des dépenses, des abus de pouvoir, des vexations, des procès interminables. Enfin la réglementation par l'Etat habitue le peuple à ne point s'inquiéter de ses propres affaires, à ne point juger par ses propres lumières; c'est une espèce de tutelle qui le retient dans une éternelle enfance (1).

Que doit donc faire l'Etat par rapport à l'agriculture et à l'industrie, pour assurer autant qu'il est possible le bien-être général? respecter et faire respecter la liberté du travail.

Il en est de la liberté du commerce comme de la liberté du travail; elle est en même temps un droit et une des conditions essentielles de la prospérité matérielle d'une nation. L'intérêt de l'Etat, relativement au commerce, c'est que les denrées nécessaires à la vie soient mises avec le moins de frais possible à la portée des besoins. L'intérêt particulier de chaque négociant, sous le régime de la liberté absolue et de la concurrence, est de porter avec le plus d'économie possible ces mêmes denrées là où il espère les vendre le plus cher, c'est-à-dire dans les lieux où le besoin en est le plus

(1) V. l'*Eloge de Gournay*, t. I, p. 215.

pressant. Ici encore l'intérêt particulier tend à se confondre avec l'intérêt général. L'Etat n'a donc rien de mieux à faire que de s'abandonner à l'intérêt de chacun pour assurer l'intérêt de tous. S'il veut se faire lui-même commerçant, il tombe dans les mêmes inconvénients que s'il tente de se faire agriculteur et manufacturier. S'il accorde des priviléges à certaines compagnies, ce n'est, comme dans le cas des monopoles industriels, qu'aux dépens des consommateurs. Enfin, la réglementation du commerce donne lieu à peu près aux mêmes inconvénients que la réglementation de l'industrie, c'est-à-dire à des frais inutiles pour les traitements des fonctionnaires, à des abus de pouvoir, des vexations, des contraventions, des procès, des peines qui sont odieuses parce qu'on sent qu'elles ne sont pas légitimes, et qui font regarder la puissance publique comme une ennemie. Si l'Etat veut régler le prix des denrées et fixer un maximum, il empêche la vente et par conséquent la production, car personne ne peut consentir à vendre et à produire à perte. C'est particulièrement à l'occasion du plus important de tous les commerces, du commerce des grains, et du prêt à intérêt, que Turgot développe les conséquences fâcheuses de toute intervention de l'Etat en matière commerciale. Sur ces deux sujets, sa démonstration ne laisse rien à désirer, mais il serait trop long de le suivre dans tous ses développements.

La liberté du commerce avec l'étranger est de droit

comme la liberté du commerce intérieur; de plus, elle est dans tous les cas favorable à l'intérêt général. Tout échange, pourvu qu'il soit libre, est nécessairement avantageux aux deux parties contractantes. Si l'on achète aux étrangers, c'est évidemment qu'on juge leurs produits préférables, soit pour le prix, soit pour la qualité; l'intérêt des consommateurs, qui est l'intérêt général, trouve donc son compte à l'importation. Si l'on vend aux étrangers, cette vente en offrant une issue aux produits nationaux, favorise par cela même le travail et la production. De plus, il n'y a pas à craindre que les étrangers enlèvent les denrées de première nécessité au détriment des nationaux, car ces denrées sont toujours plus chères pour eux que pour le peuple qui les produit, puisque pour eux elles sont augmentées de toute la valeur des frais de transport. Pour le commerce des subsistances, la libre exportation devient ainsi une ressource dans les temps de disette, en élevant la production nationale au-dessus de la consommation ordinaire du pays. La liberté du commerce extérieur est avantageuse, même lorsqu'elle n'est pas réciproque. En fermant ses frontières aux produits des peuples qui ne consentent point à recevoir les siens, une nation se prive volontairement d'un véritable secours, soit pour acheter certaines denrées moins cher, soit pour exciter par une plus forte concurrence l'activité et les progrès de sa propre industrie. En établissant des droits soit à l'entrée, soit

à la sortie des marchandises, elle ne perd pas seulement tous les avantages attachés à un grand commerce, elle fait naître de graves désordres; elle encourage la contrebande; elle enlève aux professions utiles une foule de citoyens, qui, pour faire ou pour empêcher cette contrebande, passent leur vie dans les combats, dont les uns, les contrebandiers, contractent des habitudes de brigandage, et forment dans la société une classe d'hommes en révolte contre la puissance publique (1).

« Les partisans de cette opinion, ajoute Turgot, disent encore que tous les prétendus avantages de ces combinaisons de droits en faveur du commerce national, contre le commerce étranger, sont illusoires; que tous leurs désavantages sont réciproques et accrus les uns par les autres; que les étrangers emploient les mêmes moyens contre notre commerce; que cette politique mercantile et jalouse nuit à tous les Etats, sans être utile à aucun; qu'elle fait du commerce, qui devrait être le lien des nations, une nouvelle source de divisions et de guerres; que l'intérêt de tous les peuples serait que le commerce fût partout libre et exempt de droits. Ils soutiennent que la première nation qui, donnant aux autres l'exemple de cette politique éclairée et humaine, affranchira ses productions, son industrie, son commerce, de toutes prohibitions et de tous droits,

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 360.

s'élèvera rapidement à la plus haute prospérité, et forcera bientôt les autres nations à l'imiter, au grand avantage de l'humanité entière (1). »

Ainsi, pour le commerce comme pour l'agriculture et l'industrie, l'Etat n'a qu'un rôle, c'est de faire respecter la liberté d'une manière absolue.

La liberté du travail et la liberté du commerce supposant déjà le droit de propriété, les avantages de ces deux libertés prouvent par cela même que le respect de la propriété individuelle est une des conditions du bien-être social. On peut ajouter d'autres considérations. Si la propriété n'est point respectée et garantie, le travail est découragé, et l'économie plus encore que le travail. Or, si le travail produit la richesse, l'économie en la conservant donne naissance au capital, qui est nécessaire pour toutes les entreprises un peu étendues, c'est-à-dire pour tout travail dans l'état de civilisation. L'abondance du capital est, comme on sait, la mesure du bien-être matériel, comme le bas prix de l'argent est l'indice de l'abondance du capital. Par là le respect du droit de propriété devient une des conditions de la richesse publique (2).

La liberté d'écrire et d'imprimer, et la liberté religieuse n'ont pas moins d'avantages pour le bonheur

(1) Œuvres de Turgot, t. II, p. 560.

(2) V. les *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, Ibid. t. I, p. 33.

public que la liberté du travail, la liberté du commerce et le droit de propriété.

Quel est l'intérêt de la société dans l'ordre de la spéculation philosophique? C'est sans doute la découverte de la vérité. Or, pourquoi l'Etat empêcherait-il la libre recherche du vrai, le libre examen des opinions régnantes, la libre discussion? Est-ce dans la crainte de l'erreur? Est-il donc sûr de posséder la vérité? D'ailleurs les systèmes faux sont souvent les degrés nécessaires par lesquels l'esprit humain est parvenu à la connaissance du vrai; l'erreur a son rôle et même son utilité dans le développement de l'humanité. Elle n'est point dangereuse par elle-même, car l'esprit n'y peut demeurer, si la discussion est libre; il ne fait que la traverser et ne s'arrête que dans le vrai; le vrai seul est définitif. « Ce n'est pas l'erreur, dit Turgot, qui s'oppose au progrès de la vérité. Ce sont la mollesse, l'entêtement, l'esprit de routine, tout ce qui porte à l'inaction (1). » Et ailleurs : « En dirigeant les forces de votre esprit à découvrir des vérités nouvelles, vous craignez de vous égarer. Vous aimez mieux demeurer paisiblement dans les opinions le plus généralement reçues, quelles qu'elles soient. C'est-à-dire que vous ne voulez point marcher de peur de vous casser les jambes. Mais par là vous êtes dans le cas de celui qui aurait les jambes cassées : les vôtres vous sont

(1) *Pensées et fragments*, t. II, p. 672.

inutiles. Et pourquoi Dieu a-t-il donné des jambes aux hommes, si ce n'est pour marcher? ou de l'esprit, si ce n'est pour s'en servir (1)? »

Enfin l'Etat en défendant la libre discussion des opinions reçues, les donne pour vraies ; mais n'est-ce point montrer qu'on doute de la vérité d'une opinion que d'en interdire l'examen? Ajoutons que l'Etat prend inutilement parti sur les questions spéculatives, au risque de se tromper et de compromettre son autorité, car ces questions lui sont par leur nature complétement indifférentes ; les seules vérités qui l'intéressent, les principes de la morale et du droit, étant indépendantes des opinions spéculatives.

Enfin, quand il s'agit de la liberté religieuse, quel est l'intérêt de l'Etat? ce n'est point le salut des membres de la société ; c'est là le but de la religion et non de l'Etat; le seul intérêt de l'Etat en matière de religion, c'est la concorde et la paix publique. La seule politique qui puisse amener ce résultat, c'est le maintien énergique de la liberté religieuse. La politique contraire n'engendre que la discorde, la guerre et le crime. « Les guerres albigeoises et l'inquisition établie en Languedoc, la Saint-Barthélemy, la Ligue, la révocation de l'édit de Nantes, les vexations contre les jansénistes, voilà ce qu'a produit cet axiome : Une loi, une foi, un roi (2). »

(1) *Pensées et fragments*, t. II, p. 672.
(2) *Seconde lettre sur la tolérance*, t. II, p. 687.

Ainsi l'intérêt social bien entendu demande le maintien de tous les droits, de toutes les libertés individuelles.

L'intérêt particulier, pourvu qu'il soit renfermé dans les limites de la justice, n'est point incompatible avec l'intérêt général ; il tend au contraire, dans ces limites, à se confondre avec lui ; il est l'instrument le plus énergique du bien-être commun. Il en est de même des vertus privées, des affections de famille qui s'ajoutent à l'intérêt personnel, et qui constituent avec lui les principaux ressorts de l'activité humaine. Les tendances primitives de l'individu ne sont donc pas en opposition avec les progrès de la civilisation. Pour que la société se conserve et se développe, il n'est pas besoin d'une vertu particulière, d'une vertu civique, différente des vertus privées et sans cesse en lutte contre l'égoïsme individuel ou domestique ; il n'est pas besoin du sacrifice perpétuel des intérêts privés aux intérêts publics, de l'immolation de l'homme au citoyen ; non, la société se soutient par les mêmes principes que l'individu et la famille ; elle a ses racines les plus profondes dans le cœur même de l'homme et ses mobiles innés. Elle n'est point une œuvre artificielle qui ne dure que par la volonté des citoyens ; elle est naturelle et repose sur les besoins mêmes des individus. L'intérêt social résulte des efforts de chacun dans la poursuite de ses propres intérêts. L'Etat ne peut ni ne doit diriger les intérêts particuliers, pourvu

que la justice soit observée, c'est-à-dire que la vie, la liberté, la propriété des individus soient respectées. « Ce que doit faire la politique est donc de s'abandonner au cours de la nature et au cours du commerce, non moins nécessaire, non moins irrésistible que le cours de la nature, sans prétendre le diriger ; parce que, pour le diriger sans le déranger, et sans se nuire à soi-même, il faudrait pouvoir suivre toutes les variations des besoins, des intérêts, de l'industrie des hommes ; il faudrait les connaître dans un détail qu'il est physiquement impossible de se procurer, et sur lequel le gouvernement le plus habile, le plus actif, le plus détailleur, risquera toujours de se tromper au moins de la moitié, comme l'observe ou l'avoue l'abbé Galiani dans un ouvrage où cependant il défend avec le plus grand zèle le système des prohibitions, précisément sur le genre de commerce où elles sont le plus funestes, je veux dire sur le commerce des grains. J'ajoute que, si l'on avait sur tous ces détails cette multitude de connaissances qu'il est impossible de rassembler, le résultat en serait de laisser aller les choses précisément comme elles vont toutes seules, par la seule action des intérêts des hommes (1). »

Quoique les intérêts particuliers tendent naturellement au bien-être général, il y a cependant dans toute société certains intérêts communs qui ne résultent

(1) *Lettre à l'abbé Terray sur la marque des fers*, t. I, p. 387.

point de la libre activité des individus, et dont l'Etat demeure spécialement chargé. Toutes les sociétés ont des propriétés communes, indivises et qui doivent rester telles, par exemple : les rivières, les canaux, les routes, etc.; à l'État appartient l'administration de ces propriétés communes. Au nombre des intérêts communs il faut mettre certains intérêts moraux, auxquels l'Etat doit aussi pourvoir. Une société ne peut guère subsister sans principes de morale généralement admis, sans que les citoyens connaissent leurs devoirs et leurs droits réciproques. Une instruction morale est donc nécessaire, et c'est à l'Etat de la répandre.

Dans sa première lettre sur la tolérance, écrite en 1753, Turgot admet que l'Etat, tout en laissant une liberté complète à tous les cultes, pourra, devra même choisir une religion particulière, et lui accorder une protection spéciale, non à titre de vraie, mais à titre d'utile, et comme renfermant un enseignement moral, propre à éclairer les hommes sur leurs devoirs. Persévera-t-il jusqu'à la fin de sa vie dans cette opinion ? c'est ce qu'il est difficile de dire. Dans sa lettre au docteur Price sur les constitutions américaines, il ne paraît admettre d'autre principe sur cette question, que l'incompétence absolue de l'Etat. Quoi qu'il en soit, il reconnaît à cette époque l'insuffisance de l'enseignement religieux pour apprendre aux hommes leurs droits et leurs devoirs, et il montre, comme

nous l'avons vu dans son mémoire sur les municipalités, pour la France du moins, la nécessité d'une instruction morale fondée sur la raison seulement.

En résumé, voici, suivant Turgot, les devoirs de l'Etat : garantir soit contre les ennemis du dedans, soit contre les ennemis du dehors les droits naturels et imprescriptibles de tous les hommes, c'est-à-dire la liberté individuelle, la liberté du travail, le droit de propriété, la liberté du commerce, la liberté de la presse, la liberté religieuse; secourir les provinces trop misérables ou victimes de quelque fléau ; administrer les propriétés communes, et qui par leur nature doivent demeurer indivises ; répandre dans tout le corps de la société une instruction morale qui apprenne aux citoyens leurs droits et leurs devoirs ; encourager les sciences et les arts, mais sans chercher à les asservir et à les rendre immobiles. Telles sont les limites dans lesquelles doit se renfermer la puissance publique ; toutes les fois qu'elle les franchit elle dégénère en tyrannie (1).

L'Etat ne peut accomplir sa mission qu'à l'aide de l'impôt. Ici se présente encore une question de justice et d'intérêt général. Comment l'impôt, c'est-à-dire la contribution nécessaire pour assurer tous les services publics, doit-il être réparti? Turgot admet, comme Quesnay et tous ses disciples, que l'impôt doit être

(1) V. la note 8 à la fin du volume.

supporté par les propriétaires de biens-fonds seulement, et proportionnellement au produit net de leurs terres. C'est là le seul impôt juste et le seul conforme à l'intérêt général.

Pour comprendre l'importance de cette question, et la place qu'elle tient dans la doctrine de Turgot, rappelons en quelques mots ses principes économiques sur la formation et la distribution des richesses.

Il y a trois choses en économie politique qu'il faut bien distinguer : les biens, les richesses et les valeurs. On appelle biens (*bona*) tout objet de jouissance, de possession, de désir, de besoin ; on appelle valeur (*merces*) toute chose susceptible d'échange et d'évaluation ; on appelle richesse (*opes*) tout bien commerçable, tout objet de jouissance qui a une valeur.

Ainsi la richesse est un bien qui a une valeur, c'est-à-dire qui peut être échangé. De là deux conséquences : 1° toute richesse est matérielle ; les services sont des valeurs, puisqu'ils se vendent, mais ne sont point des richesses ; 2° tous les biens, quoique matériels, ne sont point des richesses, car il y a des biens qui n'ont pas de valeur, qui ne s'échangent pas ; l'eau par exemple est un bien, mais n'est pas une richesse (1).

La source de la richesse n'est pas seulement l'agriculture, c'est aussi l'industrie. Mais il y a une diffé-

(1) *Observations sur le Mémoire de M. Graslin, en faveur de l'impôt indirect*, t. I, p. 435.

rence profonde entre le travail industriel et le travail agricole ou plutôt le travail appliqué à la terre. Ce dernier travail peut seul donner un revenu, c'est-à-dire une richesse qui excède les frais d'exploitation. Le manufacturier ne retire de son industrie que l'intérêt de ses avances, et ce qui est nécessaire pour le faire subsister, pour entretenir et remplacer ses instruments de travail. L'agriculteur retire nécessairement de l'exploitation du sol les trois éléments que nous venons d'indiquer ; c'est là, en effet, la rémunération de tout travail, sans laquelle il n'y aurait pas d'entreprise possible; mais il obtient en outre un surcroît de richesses, la rente qu'il paye au propriétaire. C'est là le point essentiel de la doctrine des physiocrates. Il ne faut pas croire que le travail appliqué à la terre donne toujours un revenu, un produit net, ou, en d'autres termes, une rente. Il se peut que la richesse produite ne soit que l'équivalent des frais que l'on a faits pour l'obtenir. Dans ce cas il n'y a pas de revenu, pas de produit net, pas de rente. Mais ordinairement le travail agricole procure un revenu. Au contraire, dans tout travail industriel, la richesse produite est toujours l'équivalent de la richesse consommée pour la production ; et après la production aucune richesse nouvelle n'a été ajoutée à la somme des richesses qui existaient déjà dans la société. Il y a eu transformation et non production.

La seule richesse disponible est donc la rente du

propriétaire; toute autre richesse est indispensable à l'agriculture et à l'industrie; par conséquent l'impôt ne saurait y toucher sans prendre, au moins pour un temps, sur le strict nécessaire de l'artisan. Le seul impôt légitime est celui que payent les propriétaires de biens-fonds en proportion de leur revenu. De plus, par une conséquence forcée, la rente territoriale est la limite que l'impôt ne saurait dépasser, sans plonger le pays dans la plus affreuse misère. Toute augmentation d'impôt est un mal, puisqu'en diminuant le revenu des propriétaires, elle tarit la source des salaires de toutes les professions; mais si elle dépasse le produit net des fonds de terre, elle prend une partie des avances nécessaires à la culture, et par conséquent empêche la production de ce que réclame la subsistance même du peuple.

Voici donc ce que demande la justice relativement à l'impôt : 1° il faut que l'impôt soit réduit à ce qu'exigent impérieusement le maintien de l'ordre public, la défense du territoire et les travaux d'utilité générale, indispensables à la société; toute dépense qui n'est pas réclamée par les besoins de l'Etat, est un tort fait aux contribuables ; tout adoucissement possible est un devoir du gouvernement (1) ; 2° l'impôt doit être supporté par les seuls propriétaires fonciers, et en proportion de leurs revenus; 3° le produit net des

(1) V. *Lettre au roi*, t. II, p. 168.

terres est la limite extrême que l'impôt ne doit jamais dépasser.

L'intérêt général est encore ici conforme à la justice. En fait, c'est toujours le propriétaire qui paye l'impôt, quel qu'il soit; car le salaire étant borné au strict nécessaire, ne tarde pas à hausser quand il vient à être entamé par l'impôt, et le revenu des terres, qui est la source unique des salaires, supporte cette augmentation. Le poids des contributions finit donc toujours par retomber sur les propriétaires de biens-fonds, mais il y retombe accru des frais énormes, qu'entraîne la perception de l'impôt indirect sur les consommateurs, le seul impôt productif après l'impôt direct sur les terres. Ajoutons que cette dernière forme de contribution amène nécessairement avec elle des vexations, des abus de pouvoir, des fraudes, et enfin l'habitude funeste de regarder la puissance publique comme une ennemie (1).

La liberté du travail et la liberté du commerce, le droit de propriété, la liberté d'écrire et d'imprimer, la liberté religieuse, l'impôt direct sur les propriétaires

(1) V. sur cette question, *Plan d'un Mémoire sur les impositions en général, sur l'imposition territoriale en particulier et sur le projet de cadrastre*, t. I, p. 392 ; *Observations sur un projet d'édit portant abonnement des vingtièmes,etc.*, t. I, p.444; *Observations sur le Mémoire de M. de Saint-Péravy*, t. I, p 418 ; *Observations sur le Mémoire de M. Graslin*, t. I, p. 434 ; *Comparaison de l'impôt sur le revenu des propriétaires et de l'impôt sur les consommations*, t. I, p. 409 ; enfin le *Mémoire sur les municipalités*, t. II, p. 511.

fonciers, en proportion du produit net de leurs terres, voilà les conditions essentielles de toute société. Elles constituent l'ordre social, c'est-à-dire l'idéal, que toutes les nations doivent chercher à réaliser. Cet idéal est indépendant des temps, des lieux, des différentes formes de gouvernement; il est absolu comme la justice, puisqu'il est la justice même. De plus, il est de tout point conforme à l'intérêt général; il est l'unique moyen d'assurer la prospérité matérielle et la paix publique dans un Etat (1).

Turgot distingue quatre espèces de libertés : 1° la liberté morale, ou le libre arbitre, c'est-à-dire la faculté de se déterminer soi-même, de résister à ses passions pour obéir à sa conscience; 2° la liberté naturelle, c'est-à-dire la liberté de faire tout ce qui n'est pas contraire à la liberté des autres; cette liberté est légitime; elle est un droit; il ne faut point la confondre avec cette indépendance absolue, dont parlent quelques publicistes, indépendance dont l'homme aurait joui dans un prétendu état de nature, antérieur

(1) Il y a suivant Turgot deux espèces principales de lois, les lois préparatoires et les lois fondamentales et définitives : « Les lois qui préparent des changements nécessaires peuvent être différentes pour les différents peuples, parce que ces lois sont faites contre des préjugés, des abus qui n'ont pas la même origine et les mêmes effets. Mais les lois qui établissent ensuite l'ordre le plus utile à la société, doivent être les mêmes partout, puisqu'elles doivent être fondées sur la nature de l'homme, sur ses droits qui partout sont les mêmes. » Condorcet, *Vie de Turgot*. Cette différence revient à celle de la théorie et de la pratique.

à l'état social; on l'appelle liberté naturelle, parce qu'elle dérive de la nature même de l'homme; 3° la liberté civile, c'est-à-dire la faculté et aussi le droit de n'être soumis qu'à la loi, de ne pouvoir être entravé dans ses actions que dans les cas prévus par la loi et suivant des formes déterminées; c'est le contraire de l'arbitraire; 4° la liberté politique, c'est-à-dire la faculté d'intervenir soit directement soit indirectement dans le gouvernement de son pays (1).

La liberté politique est-elle un droit? est-elle un droit qui appartienne à tous les individus d'une même nation, comme la liberté naturelle et la liberté civile?

Turgot regarde la liberté politique comme un droit tout aussi réel que la liberté civile et la liberté naturelle. Mais ce droit n'appartient qu'aux propriétaires de biens-fonds ou à leurs représentants. La propriété foncière est l'unique source de tout pouvoir, de toute autorité légitime. « Je ne vois pas, dit-il, dans sa lettre au docteur Price, qu'on ait fait attention à la grande distinction, la seule fondée sur la nature, entre deux classes d'hommes, celles des propriétaires de terres, et celles des non-propriétaires; à leurs intérêts et par conséquent leurs droits différents, relativement à la législation, à l'administration de la justice et de la police, à la contribution aux dépenses publiques et à leur emploi (2). »

(1) V. Condorcet, *Vie de Turgot.*
(2) *Lettre au docteur Price*, t. II, p. 807.

Les propriétaires du « sol tiennent au territoire par leur propriété. Ils ne peuvent cesser de prendre intérêt aux cantons où elle est placée. Ils peuvent la vendre, il est vrai; mais alors ce n'est qu'en cessant d'être propriétaires qu'ils cessent d'être intéressés aux affaires du pays, et leur intérêt passe à leur successeur ; de sorte que c'est la possession de la terre qui non-seulement fournit, par les fruits et les revenus qu'elle produit, les moyens de donner des salaires à tous ceux qui en ont besoin, et place un homme dans la classe des payeurs, au lieu d'être dans la classe des gagistes de la société; mais que c'est elle encore qui, liant indélébilement le possesseur à l'Etat, constitue le véritable droit de cité (1). » Il n'en est pas de même de ceux qui ne possèdent point de terres; ils ne sauraient avoir de patrie que par le cœur, par l'opinion, par l'heureux préjugé de l'enfance. La nécessité ne leur en donne point. Ils échappent à la contrainte; ils esquivent l'impôt. Quand ils paraissent le payer, ils le passent en compte dans la masse générale de leurs dépenses, et se le font rembourser par les propriétaires des biens-fonds qui leur fournissent leurs salaires. Ils ne tiennent point au territoire. Lorsque l'espoir de soumettre leurs bénéfices à une contribution engage à élever l'impôt, jusqu'à déranger leur commerce en les privant du gain sur lequel ils ont spéculé, ils

(1) *Mémoire au roi sur les municipalités*, t. II, p. 512.

abandonnent leurs entreprises et le pays. Ils ne font point partie de la nation au même titre que les propriétaires-fonciers ; ils ont droit à la liberté civile et à la liberté naturelle ; ils n'ont pas droit à la liberté politique ; ils ne sont pas citoyens (1).

La souveraineté réside tout entière dans les propriétaires du sol ; ils transmettent leur autorité à une assemblée générale qu'ils nomment et qui par conséquent les représente. Mais tous les propriétaires n'ont pas le même nombre de voix dans les élections. Le nombre des voix est déterminé par la valeur des propriétés, c'est-à-dire par le revenu des terres et par conséquent la contribution aux charges publiques.

Telle est la source de l'autorité souveraine. Mais comment cette autorité doit-elle être distribuée? Turgot n'est point partisan des gouvernements mixtes, c'est-à-dire de ces gouvernements qui sont un mélange de monarchie, d'aristocratie et de démocratie, comme le gouvernement anglais. La constitution anglaise, tant admirée de Montesquieu et de Voltaire, ne lui plaît point ; elle lui semble le produit de circonstances particulières ; toute imitation de cette constitution lui paraît maladroite et malheureuse (2).

Non-seulement il n'admet pas le partage de la souveraineté, c'est-à-dire de la puissance législative qui est au fond la puissance souveraine, entre le roi,

(1) V. *Mémoire au roi sur les municipalités*, t. II, p. 511 et 512.
(2) *Lettre au docteur Price*, t. II, p. 807.

la noblesse et le peuple, mais il rejette même le principe différent de la séparation des pouvoirs. Ainsi, il ne veut point que la puissance législative soit divisée entre deux assemblées ; il paraît réduire le pouvoir exécutif à n'être que l'agent de l'assemblée législative, sans lui donner d'autre origine que le choix même de cette assemblée, sans lui laisser aucune autorité propre et indépendante. Il dit, en parlant des constitutions américaines : « Je vois, dans le plus grand nombre, l'imitation sans objet des usages de l'Angleterre. Au lieu de ramener toutes les autorités à une seule, celle de la nation, l'on établit des corps différents, un corps de représentants, un conseil, un gouverneur, parce que l'Angleterre a une Chambre des communes, une Chambre haute et un roi. On s'occupe à balancer ces différents pouvoirs, comme si cet équilibre de forces, qu'on a pu croire nécessaire pour balancer l'énorme prépondérance de la royauté, pouvait être de quelque usage dans des républiques fondées sur l'égalité de tous les citoyens; et comme si tout ce qui établit différents corps n'était pas une source de divisions ! En voulant prévenir des dangers chimériques, on en fait naître de réels (1). »

Quand Turgot ne veut point de corps différents dans l'Etat, il parle de ces corps politiques qui se partagent, et, suivant lui, se disputent toujours l'autorité

(1) *Lettre au docteur Price*, t. II, p. 807.

suprême, mais non des assemblées provinciales et municipales subordonnées à l'assemblée générale.

Nous avons vu, dans la première partie de ce travail, les réformes qu'il proposait ou plutôt les institutions nouvelles qu'il voulait établir en France, la hiérarchie savante qu'il avait imaginée entre les assemblées de paroisses, d'arrondissements, de provinces, et la grande municipalité du royaume, les attributions qu'il assignait à chacune de ces assemblées. Personne, au dernier siècle, n'a été, plus que Turgot, l'adversaire décidé et convaincu de ce qu'on appelle aujourd'hui la centralisation administrative; personne n'a mieux senti la nécessité de la vie provinciale et municipale; personne n'a défendu la liberté des provinces et des communes par de meilleures raisons. A ses yeux, les assemblées provinciales et communales, en se chargeant de l'administration des intérêts locaux, débarrassent le pouvoir central d'une multitude de détails, qu'il est incapable de bien connaître, et par conséquent de bien régler; elles le laissent tout entier au soin des intérêts généraux, qui sont déjà pour lui un assez lourd fardeau; elles tirent les hommes de leur égoïsme, de leur apathie naturelle en les forçant de s'occuper des intérêts communs; elles les attachent à leurs provinces et à leurs communes par le bien même qu'ils y font, par la considération qu'ils y obtiennent; enfin elles les préparent à la vie politique. Les assemblées municipales et provinciales sont l'école

et la pépinière de l'assemblée générale. Ce n'est pas tout : la liberté municipale, c'est-à-dire la liberté pour chaque commune et même pour chaque province de s'administrer elle-même, sans avoir besoin d'une autorisation de l'Etat, est un droit au même titre que la liberté politique, et qui, comme la liberté politique, n'appartient qu'aux propriétaires fonciers. Lorsque l'impôt est acquitté, « les propriétaires sont bien les maîtres de faire de leur revenu ce qui leur plaît (1). »

Le gouvernement le plus conforme à la raison est, suivant Turgot, le gouvernement républicain, avec de fortes libertés municipales et provinciales. C'est là ce qui ressort de son *Mémoire au roi sur les municipalités* et de sa *Lettre au docteur Price* sur les constitutions américaines, surtout quand on vient à rapprocher ces deux écrits ; c'est ce que confirme Condorcet : d'après lui, Turgot plaçait l'idéal d'une constitution politique dans une république fédérative, et jugeait l'organisation d'un grand Etat républicain peu différente d'une république fédérative (2).

Mais la pleine jouissance des droits politiques ne semblait pas à Turgot aussi importante que celle des droits naturels. Ceux-ci, en effet, sont tout l'homme, toute la société. Sans eux, il n'y a plus ni activité individuelle, ni prospérité publique. Ceux-là, au con-

(1) *Mémoire au roi sur les municipalités*, t. II, p. 519.
(2) V. Condorcet, *Vie de Turgot*.

traire, existent surtout à titre de garantie contre les abus du pouvoir.

L'exercice des droits naturels dans toute sa plénitude n'est point incompatible avec la monarchie. Voici, à ce sujet, les idées que Condorcet attribue à Turgot :

Le gouvernement monarchique n'est et ne peut guère être autre chose que l'instrument de l'opinion publique. Or, quand il est reconnu que les droits naturels sont les conditions essentielles de la société, la source de la paix et de la prospérité publiques, le prince est bien forcé de respecter et de faire respecter ces droits.

Il suffit que la liberté de la presse existe dans une monarchie, pour que les grandes injustices y deviennent impossibles (1).

S'il respecte les droits naturels, et surtout la liberté de la presse, le gouvernement monarchique a des avantages particuliers : 1° le monarque n'a et ne peut avoir aucun intérêt à faire de mauvaises lois ; 2° sou-

(1) La liberté de la presse n'est pas plus incompatible avec la monarchie que les autres droits naturels. Voici sur cette question l'opinion de Turgot, d'après Condorcet : « On ne peut pas dire qu'un monarque soit intéressé à défendre la discussion des principes de la législation, et à empêcher la nation de connaître quelles lois contribuent le plus au bonheur public. En effet, si la félicité du peuple dépend plus de la sagesse des lois que de la forme sous laquelle elles reçoivent leur sanction, il est clair que plus un monarque contribuera à donner de bonnes lois, plus son autorité sera sacrée, et moins le peuple aura d'intérêt à regretter une constitution libre. » V. Condorcet, *Vie de Turgot*.

vent le monarque peut agir conformément à l'opinion des hommes éclairés, sans attendre que cette opinion ait entraîné la nation tout entière ; 3° enfin, on peut espérer que dans le gouvernement monarchique, les mauvaises lois seront attaquées avec moins de ménagement, et suivant un plan plus régulier et mieux combiné.

De même que dans la république, Turgot rejette dans la monarchie le partage de l'autorité, la division des pouvoirs ; la monarchie doit être absolue dans sa sphère, mais en même temps tempérée par de fortes libertés provinciales et communales, par des assemblées qui la débarrassent de l'administration des intérêts locaux. S'il admet une assemblée générale composée des députés de tout le royaume, cette assemblée n'a d'autre droit que d'exprimer les vœux du peuple ; elle n'est que la représentation légale, l'organe officiel de l'opinion publique. En un mot, le meilleur gouvernement monarchique n'est pas, suivant Turgot, le régime constitutionnel, mais plutôt ce qu'on a appelé le régime consultatif.

Quant au gouvernement aristocratique, c'est le pire de tous, parce que dans ce gouvernement l'intérêt des gouvernants est presque toujours opposé à l'intérêt des gouvernés, c'est-à-dire à l'intérêt général (1).

Pour achever de donner une idée de la politique de

(1) V. Condorcet, *Vie de Turgot*.

Turgot, il ne nous reste plus qu'à faire connaître sa pensée sur les relations des peuples entre eux, c'est-à-dire sur les principes du droit international.

Le droit international repose, comme la législation civile, sur la justice ou le droit naturel. Les nations ne sont que des collections d'individus ; elles sont soumises vis-à-vis les unes des autres aux mêmes règles morales que les individus. Aucune nation n'a le droit d'en gouverner une autre, et la conquête a le même fondement que le brigandage (1). « C'est encore une chose étrange, écrit Turgot au docteur Price, que ce ne soit pas en Angleterre une vérité triviale de dire qu'une nation ne peut jamais avoir droit de gouverner une autre nation ; et qu'un pareil gouvernement ne peut avoir d'autre fondement que la force qui est aussi le fondement du brigandage et de la tyrannie ; que la tyrannie d'un peuple est de toutes les tyrannies la plus cruelle et la plus intolérable, celle qui laisse le moins de ressource à l'opprimé ; car enfin, un despote est arrêté par son propre intérêt ; il a le frein du remords ou celui de l'opinion publique ; mais une multitude ne calcule rien, n'a jamais de remords, et se décerne à elle-même la gloire lorsqu'elle mérite le plus de honte (2). »

Respecter l'autonomie des nations, voilà le principe

(1) Dans une lettre à Condorcet, Turgot appelle Frédéric, Catherine et Marie-Thérèse les co-brigands de la Pologne. V. Œuvres de Condorcet, édit. de MM. O'Connor et Arago, t. I, p. 238.

(2) *Lettre au docteur Price*, t. II, p. 806.

fondamental du droit international, voilà la justice ; et ici comme toujours l'intérêt général, c'est-à-dire l'intérêt de l'humanité, est d'accord avec la justice. Les intérêts des peuples ne sont point nécessairement opposés, et avec le progrès des lumières la paix universelle est possible. « Avec le principe sacré de la liberté du commerce, regardé comme une suite du droit de la propriété, tous les prétendus intérêts de commerce disparaissent. Les prétendus intérêts de posséder plus ou moins de territoire s'évanouissent, par le principe que le territoire n'appartient point aux nations, mais aux individus propriétaires des terres ; que la question de savoir si tel canton, tel village doit appartenir à telle province, à tel Etat, ne doit point être décidée par le prétendu intérêt de cette province ou de cet Etat, mais par celui qu'ont les habitants de tel canton ou de tel village, de se rassembler pour leurs affaires dans le lieu où il leur est le plus commode d'aller ; que cet intérêt, étant mesuré par le plus ou moins de chemin qu'un homme peut faire loin de son domicile, pour traiter quelques affaires plus importantes, sans trop nuire à ses affaires journalières, devient une mesure naturelle et physique de l'étendue des juridictions et des Etats, et établit entre tous un équilibre d'étendue et de forces qui écarte tout danger d'inégalité, et toute prétention à la supériorité (1). »

(1) *Lettre au docteur Price*, t. II, p. 808.

Loin que les véritables intérêts des peuples soient opposés, une nation ne peut que gagner beaucoup à être entourée de voisins riches, puissants, industrieux, parce qu'alors elle trouve plus de ressources pour ses besoins, plus d'encouragements pour son industrie. Sans doute, dans ces conditions, cette nation ne devra produire que les denrées auxquelles son sol est le plus propre, et n'exercer que les industries où elle pourra soutenir la concurrence étrangère, mais cette nécessité sera un bienfait pour tous les peuples, sans être une perte pour elle. Ainsi, s'il est vrai que dans certains cas les chefs d'une nation puissent trouver quelque avantage réel à en soumettre une autre, cet avantage n'existe point pour le corps entier de la société; c'est là un intérêt particulier et non un intérêt général (1).

« Je vous avoue, écrit Turgot au docteur Josias Tucker, que je ne puis m'empêcher d'être étonné que, dans une nation qui jouit de la liberté de la presse, vous soyez presque le seul auteur qui ait connu et senti les avantages de la liberté du commerce, et qui n'ayez pas été séduit par la puérile et sanguinaire illusion d'un prétendu commerce exclusif. Puissent les efforts des politiques éclairés et humains détruire cette abominable idole, qui reste encore après la manie des conquêtes, et l'intolérance religieuse, dont le monde commence à se détromper! Que de millions

(1) V. Condorcet, *Vie de Turgot.*

d'hommes ont été immolés à ces trois monstres! Je vois avec joie, comme citoyen du monde, s'approcher un événement qui, plus que tous les livres des philosophes, dissipera le fantôme de la jalousie du commerce. Je parle de la séparation de vos colonies avec la métropole, qui sera bientôt suivie de celle de toute l'Amérique d'avec l'Europe. C'est alors que la découverte de cette partie du monde nous deviendra véritablement utile. C'est alors qu'elle multipliera nos jouissances bien plus abondamment que quand nous les achetions par des flots de sang. Les Anglais, les Français, les Espagnols, etc., useront du sucre, du café, de l'indigo, et vendront leurs denrées précisément comme les Suisses le font aujourd'hui; et ils auront aussi, comme le peuple suisse, l'avantage que ce sucre, ce café, cet indigo, ne serviront plus de prétexte aux intrigants pour précipiter leurs nations dans des guerres ruineuses, et pour les accabler de taxes (1). »

Aussi les guerres de religion, les guerres de conquêtes, les guerres de commerce ne sont ni justes ni utiles. Il n'y a qu'un seul cas où la guerre soit légitime et puisse être avantageuse; c'est celui où un peuple, méconnaissant les intérêts communs à tous les peuples, n'use de sa puissance que pour attaquer la liberté de ses voisins. Dans ce cas la guerre est juste, car elle n'est que le droit de légitime défense, et la destruc-

(1) *Lettre au docteur Josias Tucker*, t. II, p. 802.

tion d'une puissance hostile à la société des nations peut être une révolution bienfaisante.

Tels sont les principaux points de la politique de Turgot. Elle repose en résumé sur cette double maxime : 1° la justice est le principe suprême qui doit régler les relations des individus et des peuples ; 2° l'intérêt général est toujours d'accord avec la justice.

CHAPITRE III.

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE.

La perfectibilité de l'espèce humaine a sa raison dans la nature de l'homme. — Elle suppose l'intelligence et le langage. — Tous les progrès ne sont que des formes différentes du progrès intellectuel.— Progrès des arts mécaniques, des beaux-arts et de la poésie, des sciences, du langage. — Des causes qui influent sur les progrès de l'esprit humain. — Des passions. — Des races. — Des climats. — Conditions essentielles du progrès de l'esprit humain : libre manifestation des facultés humaines et diversité de situations. — Application de ces principes. — Esquisse d'une histoire universelle. — Deux périodes dans l'histoire de l'humanité. — Peuples chasseurs, pasteurs, agriculteurs.—Civilisations orientale, grecque et romaine. — Monde moderne. — Influence du christianisme. — Civilisation de l'avenir.

Une des parties les plus importantes et les plus originales de la doctrine de Turgot est sa philosophie de l'histoire. C'est l'application de son économie politique, de sa politique, de sa morale et même de sa métaphysique à l'interprétation des faits historiques. Nous allons essayer d'en faire connaître les principaux points.

Les phénomènes de la nature, soumis à des lois constantes, présentent toujours le même spectacle, sont renfermés dans un cercle de révolutions qui restent toujours les mêmes. Tout périt et tout renaît, et dans ces générations successives par lesquelles les

végétaux et les animaux se reproduisent, le temps ne fait que ramener à chaque instant l'image de ce qu'il a fait disparaître.

Il n'en est pas de même de la succession des hommes. Elle change continuellement, et l'histoire présente un aspect toujours nouveau. Tous les âges sont enchaînés par une suite de causes et d'effets qui lient uu état du monde à tous ceux qui l'ont précédé. Le présent était en germe dans le passé et il est gros de l'avenir. Mais la série des faits historiques n'est pas seulement une suite de transformations; c'est une sorte de croissance, c'est un développement, un progrès. A travers une multitude de bouleversements et de ruines, la masse totale du genre humain s'avance sans cesse vers une perfection plus grande. « Les empires s'élèvent et tombent; les lois, les formes du gouvernement se succèdent les unes aux autres; les arts, les sciences se découvrent et se perfectionnent. Tour à tour retardés et accélérés dans leurs progrès, ils passent de climats en climats. L'intérêt, l'ambition, la vaine gloire changent perpétuellement la scène du monde, inondent la terre de sang; et, au milieu de leurs ravages, les mœurs s'adoucissent, l'esprit humain s'éclaire, les nations isolées se rapprochent les unes des autres; le commerce et la politique réunissent enfin toutes les parties du globe; et la masse totale du genre humain, par des alternatives de calme et d'agitations, de biens et de maux, marche toujours, quoi-

que à pas lents, à une perfection plus grande (1). »

Quel est le principe de ce progrès continu dans la condition humaine?

Il tient aux deux éléments constitutifs de la nature humaine, la pensée et la parole, avec ses auxiliaires, l'écriture et l'imprimerie.

Par l'intelligence, l'homme a la puissance d'acquérir indéfiniment de nouvelles idées; par le langage il en prend possession et les communique à ses semblables. Par l'écriture, une génération peut transmettre sa pensée à toutes les générations suivantes. Toutes les connaissances particulières forment comme un trésor commun que les hommes se lèguent ainsi qu'un héritage, toujours augmenté des découvertes de chaque siècle; et le genre humain, considéré depuis son origine, paraît aux yeux du philosophe un tout immense qui a, comme chaque individu, son enfance et ses progrès (2).

Le progrès que l'on remarque dans l'histoire a donc sa racine dans la nature même de l'homme, dans les facultés qui le distinguent de l'animal, l'intelligence et le langage. Le progrès de l'esprit est au fond de tous les progrès, et tous les autres progrès n'en sont que les manifestations différentes.

(1) *Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain*, t. II, p. 598.

(2) *Ibid.*

Les principales manifestations du progrès intellectuel sont le progrès des arts mécaniques ou des métiers, le progrès des beaux-arts, le progrès des sciences et enfin le progrès du langage.

Les arts mécaniques, et par ce mot il faut entendre l'agriculture et l'industrie, sont l'application de l'intelligence à la satisfaction des besoins physiques de l'humanité. Ces arts font nécessairement des progrès. Chaque jour l'homme trouve de nouveaux moyens de dompter la nature, de la faire servir à sa conservation et à son bien-être. Bien plus, les arts mécaniques n'ont pas à subir de ces éclipses, de ces longues décadences qui arrêtent souvent la marche des sciences et des lettres. Ils n'ont presque rien à craindre des invasions de la barbarie. Par la nature même des besoins qu'ils satisfont, ils subsistent et se perfectionnent même dans les siècles d'ignorance. « Les arts mécaniques n'ont jamais souffert la même éclipse que les lettres et les sciences spéculatives. Un art une fois inventé devient un objet de commerce qui se soutient par lui-même..... Les arts mécaniques subsistent donc dans la chute des lettres et du goût, et s'ils subsistent ils se perfectionnent. Un art quelconque ne peut être cultivé durant une longue suite de siècles sans passer entre les mains de quelques esprits inventifs. Aussi voyons-nous que, malgré l'ignorance qui a régné en Europe et dans l'empire grec depuis le ve siècle, les arts ont été enrichis de

mille découvertes nouvelles, sans qu'aucune un peu importante ait été perdue (1). »

Le progrès des beaux-arts, c'est-à-dire de l'architecture, de la sculpture, de la peinture, de la musique, de la poésie et de l'éloquence, quoique moins reconnu, n'en est pas moins réel. Mais ce progrès est soumis à une multitude de conditions particulières qui se trouvent difficilement réunies; c'est ce qui fait que le progrès des beaux-arts n'est pas continu comme le progrès des arts mécaniques. Les arts plastiques demandent une finesse de sentiment qui ne se rencontre ni avec la barbarie ni avec la mollesse. Les progrès de la poésie dépendent de la nature et de l'état des langues, et de toutes ces circonstances obscures, impossibles à déterminer, qui font naître les hommes de génie; des hasards de l'éducation et des événements qui les développent ou les laissent enfouis dans l'obscurité ou les immolent avant l'âge. « On est forcé d'avouer que si Corneille, élevé dans un village, eût mené la charrue toute sa vie, que si Racine fût né au Canada chez les Hurons, ou en Europe au XI[e] siècle, ils n'eussent jamais déployé leur génie..... Si Virgile eût péri dans l'enfance nous n'aurions point de Virgile, car il n'y en a pas eu deux (2). » Les progrès de l'éloquence sont liés à la religion ou à

(1) *Plan du second discours sur l'histoire universelle*, t. II, p. 666.

(2) *Ibid.* p. 645 et 646.

l'état politique des peuples. Athènes et Rome perdirent leur éloquence avec leur liberté. Toutefois il y a un genre d'éloquence qui ne dépend point de la nature des religions ou des vicissitudes des constitutions politiques, qui est né du seul progrès des lumières, qui ne peut périr qu'avec elles, c'est l'éloquence philosophique.

Le progrès des beaux-arts n'est pas indéfini. « La poésie, la peinture, la musique ont un point fixe que le génie des langues, l'imitation de la nature, la sensibilité de nos organes détermine, qu'elles atteignent à pas lents et qu'elles ne peuvent passer. Les grands hommes du siècle d'Auguste y arrivèrent et sont encore nos modèles (1). »

Mais si les beaux-arts ont dans la peinture des sentiments et dans le style un point fixe qu'ils ne peuvent dépasser, par d'autres côtés leurs progrès sont illimités. L'histoire, qui amène à chaque instant de nouveaux événements sur la scène du monde, qui fait paraître continuellement de nouveaux effets des passions humaines, fournit au génie un aliment inépuisable. D'ailleurs, par le progrès de la réflexion, par la comparaison des modèles, les ressources de l'art sont mieux connues, la philosophie des beaux-arts et la critique se perfectionnent, et par la critique

(1) *Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain*, t. II, p. 606.

les décadences peuvent être prévenues, le vrai goût renaître et se soutenir (1).

Le progrès des sciences est le progrès fondamental de l'esprit humain ; il en est l'expression la plus haute, parce que la forme scientifique est la forme par excellence de la pensée humaine ; il en est en même temps la manifestation la plus féconde par l'influence qu'il exerce sur le développement des autres éléments de la civilisation, l'industrie, les mœurs, les lois, la religion elle-même.

Il y a trois grandes classes de sciences : les sciences mathématiques, physiques et morales. Les sciences mathématiques sont soumises à une marche régulière et se développent par un progrès continu. Cela tient à la nature même de ces sciences, qui n'opèrent que sur des abstractions bien définies, saisissent chaque jour de nouveaux rapports, et par conséquent accumulent sans cesse les découvertes (2).

Quant aux sciences physiques, leur histoire est pour ainsi dire l'histoire des erreurs de l'esprit humain. Elles procèdent par la méthode d'induction. Elles débutent par toutes sortes d'explications fausses avant de trouver la vraie. De là cette foule de systèmes plus ou moins sensés. Ces systèmes sont cependant des progrès réels ; ce sont des tâtonnements

(1) *Plan du second discours sur l'histoire universelle.*

(2) *Plan du second discours sur l'histoire universelle*, t. II, p. 651 et 652.

nécessaires pour parvenir à la vérité. De plus, ces systèmes occasionnent des recherches, et par là sont utiles dans leurs effets. Ainsi, à travers toutes les hypothèses fausses et même par l'effet de ces hypothèses, les sciences physiques arrivent à découvrir de nouveaux phénomènes et à en trouver la véritable explication (1).

Les sciences morales, c'est-à-dire la morale, la politique, l'économie politique, l'histoire, la logique et la métaphysique, qui comprend la religion naturelle, procèdent de la même manière que les sciences physiques ; comme les sciences physiques, elles avancent continuellement et arrivent au même résultat, la découverte du vrai.

Le progrès scientifique peut être considéré comme infini. On ne peut lui assigner aucune limite dans l'état actuel de nos connaissances.

Par les sciences mathématiques et physiques, l'homme s'empare de la matière et la fait servir de plus en plus à la satisfaction de ses besoins. Ces sciences renouvellent l'industrie et l'agriculture, et concourent à l'augmentation de la richesse. Les sciences morales ne rendent pas un service moins signalé à l'humanité. La religion naturelle épure et développe les vrais sentiments religieux, et délivre les esprits des superstitions malfaisantes (2). La morale établit les

(1) *Ibid.* p. 655.

(2) *Première lettre sur la tolérance*, t. II, p. 676 et 677.
Turgot dit dans sa *Seconde lettre sur la tolérance*, (t. II, p. 687) :

devoirs de l'homme, et la politique ses droits; elles nous font connaître l'ordre social légitime; elles nous révèlent la justice. Or, la justice s'impose naturellement aux hommes par sa propre force, par sa propre dignité ; dès que la justice est déclarée, évidente, elle devient nécessairement la loi de la société; l'injustice ne peut s'avouer; elle ne peut régner qu'en se déguisant. La morale et la politique, par cela seul qu'elles établissent scientifiquement l'ordre social réclamé par la justice, tendent donc à le réaliser. L'économie politique détermine les véritables intérêts des nations, les conditions essentielles de leur prospérité matérielle. En montrant l'accord de la justice, c'est-à-dire de tous les droits individuels, de toutes les libertés légitimes avec l'intérêt général, elle détruit des préjugés invétérés, qui sont une cause d'appauvrissement pour les peuples, une source d'oppression et par conséquent de désordres.

Ainsi, le progrès des sciences et de la philosophie n'est pas seulement la manifestation la plus élevée de l'esprit humain ; il contribue encore au bonheur des sociétés.

Le progrès du langage suit naturellement le progrès des idées. Les premières expressions sont bornées aux objets sensibles; mais l'esprit saisissant bientôt des

« Je reconnais le bien que le christianisme a fait au monde, mais le plus grand de ses bienfaits a été d'avoir éclairci et propagé la religion naturelle. »

rapports plus nombreux, plus délicats, plus nets entre les choses, le langage acquiert de l'abondance, de la finesse et de la précision. Les signes deviennent de plus en plus l'expression de la pensée et des instruments commodes pour la réflexion. Les langues à leur origine ne sont point simples, comme on pourrait le croire, elles sont, au contraire, obscures et confuses (1). Les métaphores qui se retrouvent dans toutes les langues primitives, dans les langues du Nord, comme dans celles du Midi, sont nées du besoin ; elles sont l'indice de la pauvreté plutôt que de la richesse de ces langues. Les langues les plus parfaites sont celles qui rendent le plus nettement la pensée. Elles semblent peu favorables, il est vrai, à la poésie. Elles renferment beaucoup de mots qui ne portent point d'images; elles paraissent moins propres à peindre qu'à définir et à démontrer. Mais, pour les grands génies, cette difficulté même, qui les oblige à déployer leur force, les conduit à des succès dont l'enfance des langues et des nations n'est pas susceptible (2).

Ainsi, l'esprit humain se développe sans cesse à travers l'histoire, et c'est au développement de l'esprit qu'il faut rapporter le progrès matériel qui est le triomphe de l'homme sur la nature, et le progrès moral,

(1) *Remarques critiques sur les Réflexions philosophiques de M. de Maupertuis*, t. II, p. 711.

(2) *Plan du second discours sur l'histoire universelle*, t. II, p. 64.

dont l'idéal est le règne de la justice par les mœurs et la législation.

Mais, quoique le progrès dérive de la nature même de l'homme, il peut être ralenti ou accéléré par différentes circonstances.

L'intelligence n'est pas l'homme tout entier ; à côté de l'intelligence, il y a dans l'homme les appétits, qui dérivent des besoins, et les passions. Les besoins, et par conséquent les appétits qu'ils engendrent, sont un stimulant nécessaire, bien plus la condition essentielle d'une des formes du progrès intellectuel, le progrès des arts et des métiers, de l'agriculture et de l'industrie.

Les passions ne sont pas davantage un obstacle au progrès du genre humain. Le principal effet des passions dans l'histoire, c'est la guerre. La guerre est le produit de l'avidité chez les peuples primitifs; de l'ambition et de la vaine gloire, soit de la part des gouvernements, soit de la part des peuples, dans les Etats civilisés. Dans tous les cas, la guerre a eu son utilité. En amenant la formation de vastes empires, elle a mélangé les peuples, et ce mélange est favorable au développement de l'humanité. Si le peuple vainqueur est barbare, il reçoit la civilisation du vaincu ; s'il est civilisé, il répand ses idées, ses mœurs, ses lois, sa langue même dans la nation vaincue. De toute manière, il y a profit pour l'espèce humaine. Mais la raison n'eût-elle point pu faire pacifiquement ce que la guerre a opéré par la violence ? L'humanité a eu

son enfance, son âge instinctif; le règne de la raison, à cette époque, n'eût point porté tous ses fruits. « Celle-ci, qui est la justice même, n'aurait enlevé à personne ce qui lui appartenait, aurait banni à jamais la guerre et les usurpations, aurait laissé les hommes divisés en une foule de nations séparées les unes des autres, parlant des langues diverses. — Borné par conséquent dans ses idées, incapable des progrès en tout genre d'esprit, de sciences, d'arts, de police, qui naissent de la réunion des génies rassemblés de différentes provinces, le genre humain serait resté à jamais dans la médiocrité. La raison et la justice, mieux écoutées, auraient tout fixé, comme cela est à peu près arrivé à la Chine. Mais ce qui n'est jamais parfait ne doit jamais être entièrement fixé. »

D'ailleurs, les passions, par les grands changements qu'elles amènent, produisent de l'expérience, et cette expérience est toujours utile au genre humain. « Tout ce qui tire les hommes de leur état, tout ce qui met sous leurs yeux des scènes variées, étend leurs idées, les éclaire, les anime, et à la longue les conduit au bon et au vrai, où ils sont entraînés par leur pente naturelle. »

« Aucune mutation, ajoute Turgot, ne s'est faite qui n'ait amené quelque avantage; car aucune ne s'est faite sans produire de l'expérience, et sans étendre ou améliorer, ou préparer l'instruction (1). »

(1) *Plan du second discours sur l'histoire universelle*, t. II, p. 653.

Ainsi les guerres, les conquêtes, les ravages, les crimes des individus et des peuples, en un mot tout ce qui résulte des passions, concourt au développement de l'humanité. La civilisation marche à travers des ruines, non pas malgré les bouleversements et les crimes, mais par l'effet même des bouleversements et des crimes. Cette doctrine n'est point injurieuse pour la Providence; les actions criminelles, pour avoir contribué au perfectionnement de l'espèce humaine, ne perdent point leur caractère; elles n'en retombent pas moins sur leurs auteurs avec toutes leurs conséquences.

D'autres influences moins intimes, moins profondes, agissent sur le progrès de l'esprit humain, par exemple la différence des tempéraments, et par conséquent des races et l'inégalité naturelle des âmes. Turgot n'y attache pas une grande importance. « Un arrangement heureux des fibres du cerveau, plus ou moins de force ou de délicatesse dans les organes des sens et de la mémoire, un certain degré de vitesse dans le sang, voilà probablement les uniques différences que la nature seule mette entre les hommes. Leurs âmes, ou la puissance et le caractère de leurs âmes, ont une inégalité réelle dont les causes nous seront toujours inconnues, et ne pourront jamais être l'objet de nos raisonnements. — Tout le reste est l'effet de l'éducation; et cette éducation est le résultat de toutes les sensations que nous avons éprouvées, de toutes les

idées que nous avons pu acquérir dès le berceau. Tous les objets qui nous environnent y contribuent; les instructions de nos parents et de nos maîtres n'en font que la moindre partie (1). »

Enfin, sans nier l'influence du climat sur le progrès des nations, Turgot lui fait sa part. Il refuse au climat l'action exagérée qu'on lui accorde quelquefois sur le caractère des peuples et sur leur langage, sur la vivacité de l'imagination, sur la constitution de la famille et de la société. Il fait remarquer que le langage métaphorique, qu'on regarde comme un effet du climat méridional, était celui des Gaulois et des Germains, qu'il est encore celui des Iroquois; il soutient que la polygamie vient de l'inégalité qui existe naturellement, chez les peuples barbares, entre les deux sexes; que la pauvreté seule a empêché cette coutume de s'établir partout; il prétend enfin que le despotisme des Orientaux peut naître de la seule barbarie combinée avec certaines circonstances. Il établit cette règle générale, qu'il faut avoir épuisé les causes morales dans l'explication des faits historiques avant d'avoir recours aux hypothèses qui se tirent de l'influence physique des climats.

« Les causes physiques n'agissant que sur les principes cachés qui contribuent à former notre esprit et notre caractère, et non sur les résultats que seuls

(1) *Ibid.* t. II, p. 645.

nous voyons, nous n'avons droit d'évaluer leur influence qu'après avoir épuisé celle des causes morales, et nous être assurés que les faits sont absolument inexplicables par celles-ci, dont nous sentons le principe, dont nous pouvons suivre la marche au fond de notre cœur (1). »

Le progrès de l'esprit humain peut être non-seulement ralenti, mais encore complétement arrêté. Il y a des peuples qui ont été fixés en quelque sorte dans leur barbarie, et comme pétrifiés à un certain moment de leur développement, par exemple les Chinois. Il y en a d'autres, comme les Turcs, qui paraissent condamnés à une décadence irrémédiable. La principale cause de ce phénomène est le despotisme politique et religieux. La liberté, ou du moins une certaine somme de liberté, est la condition essentielle de tout progrès.

La liberté du travail est nécessaire, comme nous l'avons déjà vu, au progrès des arts mécaniques. On n'invente pas quand on n'a pas d'intérêt à inventer; il n'y a guère que la concurrence, c'est-à-dire l'émulation qui vient de la liberté, qui fasse naître les découvertes.

La liberté n'est pas moins indispensable aux sciences et à la philosophie. Pour se développer, il faut qu'elles soient indépendantes de l'Etat et de la religion. La

(1) *Ibid.* t. II, p. 646 et 647.

liberté de tout examiner et même de tout nier est ce qu'il y a de plus favorable à l'avancement des sciences. « Une nation qui a pris une trop prompte stabilité peut, par une raison semblable, être comme arrêtée dans le progrès des sciences. Les Chinois ont été fixés trop tôt. Ils sont devenus comme ces arbres dont on a coupé la tige, et qui poussent des branches près de terre. Ils ne sortent jamais de la médiocrité. On a pris chez eux tant de respect pour les sciences à peine ébauchées, et l'on en a tant gardé pour les ancêtres qui leur avaient fait faire ces premiers pas, qu'on a cru qu'il n'y avait rien à y ajouter, et qu'il ne s'agissait plus que d'empêcher ces belles connaissances de se perdre. Mais se borner à conserver les sciences au point où elles sont, c'est se déterminer à perpétuer tout ce qu'elles renferment d'erreurs.

» Les examens multipliés des gens de lettres où la police chinoise daigne entrer, resserrent nécessairement leur esprit dans les matières qui en sont l'objet. On apprend, on n'invente plus. — Pour oser ainsi tracer des routes au génie, il aurait fallu connaître sa marche, et c'est à quoi l'on ne peut arriver complétement; car on ne sait que ce qui est découvert, et non pas ce qui reste à découvrir.

» La Grèce n'a tant surpassé les Orientaux dans les sciences qu'elle tenait d'eux, que parce qu'elle n'était pas soumise à une seule autorité despotique. Si elle n'eût formé, comme l'Egypte, qu'un seul corps d'Etat,

vraisemblablement un homme comme Lycurgue, en voulant protéger les sciences, eût prétendu régler les études par des détails de police. L'esprit de secte, assez naturel aux premiers philosophes, fût devenu l'esprit de la nation. Si le législateur eût été disciple de Pythagore, les sciences de la Grèce eussent été à jamais bornées à la connaissance des dogmes de ce philosophe, qu'on eût érigés en articles de foi. Il aurait été ce qu'a été à la Chine le célèbre Confucius. Heureusement, la situation où se trouva la Grèce, divisée en une infinité de petites républiques, laissa au génie toute la liberté, toute la concurrence d'efforts dont il a besoin (1). »

Le progrès moral et social a encore plus à redouter du despotisme politique et religieux que le progrès des sciences. C'est l'union de ces deux despotismes, dans la religion mahométane, qui a arrêté la marche naturelle de l'esprit humain. C'est parmi les peuples qui ont été préservés de ce fléau, et particulièrement dans les petites sociétés et les républiques, que les mœurs et les législations se sont perfectionnées. « C'est parmi ces peuples que les révolutions ont été utiles ; que les nations y ont participé, et par conséquent en ont profité; que la tyrannie n'a pu s'affermir assez pour asservir les esprits; que la multitude de législations particulières et celle des révolutions qui indi-

(1) *Ibid.* p. 662 et 663.

quaient les fautes des fondateurs des Etats, et enfin que la chute et le renouvellement de l'autorité souveraine, qui ramenaient les lois à l'examen, ont perfectionné à la longue la législation et le gouvernement. C'est là que l'égalité s'est conservée, que l'esprit, le courage ont pris de l'activité, et que l'esprit humain a fait des progrès rapides. C'est là que les mœurs et les lois ont à la longue appris à se diriger vers le plus grand bonheur des peuples (1). »

En résumé, Turgot paraît ramener les conditions essentielles du progrès de l'humanité aux deux suivantes : libre manifestation de toutes les facultés humaines, et diversité de situations.

Signalons, en terminant l'exposition des idées de Turgot sur ce sujet, un caractère important du développement de l'humanité, c'est que les progrès deviennent toujours de plus en plus nombreux et de plus en plus faciles ; la civilisation acquiert toujours de nouvelles forces dans sa marche : *vires acquirit eundo.*

Turgot applique les principes que nous venons d'indiquer. La théorie du progrès suggérée par l'histoire trouve dans l'histoire sa confirmation. C'est une hypothèse que les faits font naître et que les faits vérifient. Guidé par ces idées, Turgot trace l'esquisse d'une histoire universelle et dessine à grands traits la marche de la civilisation.

(1) *Plan du premier discours sur l'histoire universelle*, t. II, p. 642.

Une combinaison continuelle des progrès de l'esprit humain, avec les passions des hommes et les événements qu'elles produisent, voilà le fond de l'histoire du genre humain (1). Il faut distinguer deux époques dans la vie de l'humanité, une époque antéhistorique, sur laquelle nous ne pouvons former que des conjectures, et une époque historique que nous connaissons par des témoignages plus ou moins assurés (2).

Les temps historiques ne peuvent remonter plus haut que l'invention de l'écriture; et l'écriture une fois inventée ne dut servir tout d'abord qu'à fixer des traditions vagues, ou quelques faits importants, mais altérés, défigurés par l'imagination et sans aucune date précise. Il ne faut donc point s'en rapporter à ces traditions, si l'on veut se faire une idée exacte des premiers progrès de l'espèce humaine.

Les conjectures que nous pouvons former sur l'enfance de l'humanité, sur les premiers pas de la civilisation, sont fondées sur la nature de l'homme, le milieu dans lequel il a dû se trouver placé, et sur l'état actuel du monde. « Un coup d'œil jeté sur la terre nous met, même aujourd'hui, sous les yeux l'histoire entière du genre humain, en nous montrant les vestiges de tous ses pas et les monuments de tous les degrés par lesquels il a passé, depuis la barbarie en-

(1) *Ibid.* t. II, p. 627.
(2) *Ibid.* p. 628.

core subsistante des peuples américains, jusqu'à la politesse des nations les plus éclairées de l'Europe (1). »

Sans provisions au milieu des forêts, les hommes ne songèrent d'abord qu'à leur subsistance, et ils se virent réduits pour se nourrir aux fruits que la terre produit sans culture. Il y a donc eu un temps où l'espèce humaine, peu nombreuse, ne vivait que des productions que le sol lui fournissait naturellement. Mais cet état n'a pu durer; les fruits de la terre furent bientôt insuffisants. Il fallut avoir recours à la chasse des animaux. De cet état primitif les hommes passèrent à l'état de chasseurs, qui est le second âge de l'humanité (2).

Les animaux propres à la nourriture de l'homme ne peuvent pas, à l'état sauvage, fournir, dans un canton déterminé, à la subsistance d'une population nombreuse; aussi la chasse tend-elle sans cesse à disperser les peuples. Des familles, ou de petites nations éloignées les unes des autres, parce qu'il faut à chacune un vaste espace pour se nourrir, voilà la condition des chasseurs. Les guerres entre les différentes tribus n'ont que peu contribué à les mélanger. Les peuples chasseurs massacrent leurs prisonniers, ou, quand ils ne les tuent pas, ils les incorporent dans leur nation. Ils ont peu ou point d'esclaves (3).

(1) *Plan du second discours sur l'histoire universelle*, t. II, p. 646.
(2) *Ibid.* t. II, p. 629.
(3) *Ibid.*

De l'état de chasseurs, les hommes ont passé à l'état de pasteurs. Il y a des animaux qui se laissent soumettre par l'homme; on a dû trouver plus d'avantage à les réunir et à les conserver en troupes qu'à s'exposer aux hasards de la chasse. La vie pastorale n'a pas tardé à s'introduire partout où ces animaux se sont rencontrés. Les hommes ne sont restés chasseurs que dans les parties de l'Amérique où ces espèces manquent.

C'est surtout dans les guerres des peuples pasteurs que l'esclavage a pris naissance. Une fois maîtres des troupeaux, les vainqueurs étaient obligés, pour se livrer à de nouvelles expéditions, de conserver ceux qui les gardaient. Dès lors, débarrassés de tous soins, ils allaient soumettre d'autres tribus, formaient ainsi de petites nations, qui à leur tour en formaient de grandes. Ils se répandaient dans tout un continent, jusqu'à ce qu'ils fussent arrêtés par des obstacles relativement invincibles. Tandis que la chasse isolait les peuples, la vie pastorale a donc contribué à les réunir (1).

Après l'état pastoral, vient l'état agricole. L'état pastoral semble être la transition nécessaire entre la chasse et l'agriculture. Il ne paraît pas que les peuples chasseurs, qui sont privés du secours des animaux domestiques pour engraisser le sol et faciliter les

(1) *Ibid.*

travaux, aient pu arriver directement à la culture de la terre.

Avec l'agriculture commence ce qu'on peut véritablement appeler la civilisation. La terre nourrit plus d'hommes qu'il n'en faut pour la cultiver. De là, le loisir; de là, les arts d'utilité et d'agrément, la séparation des professions, le commerce, une habileté plus grande dans la guerre; de là aussi l'esclavage rendu domestique et devenant plus cruel, et, pour la femme un asservissement plus dur, par suite de l'augmentation même de richesses.

Turgot arrive ensuite aux époques historiques et nous montre la civilisation qui, née en Asie, marche sans cesse vers l'Occident, en passant d'un peuple à un autre. Les Phéniciens, habitants d'une côte aride, se font les ministres des échanges entre les peuples. Ils dévoilent les nations aux nations et couvrent de colonies les rivages de la Grèce et de l'Asie Mineure (1).

« Du mélange de ces colonies, indépendantes les unes des autres, avec les anciens peuples de la Grèce et avec les restes de tous les essaims de barbares qui l'ont successivement ravagée, se forma la nation grecque, ou plutôt ce peuple de nations, composé d'une foule de petits peuples, qu'une égale faiblesse et la nature du pays, coupé par les montagnes et par la

(1) *Second discours en Sorbonne*, t. II, p. 602.

mer, empêchaient de s'agrandir aux dépens les uns des autres; et que leurs associations, leurs intérêts publics et particuliers, leurs guerres civiles et nationales, leurs migrations, les devoirs réciproques des colonies et des métropoles, une langue, des mœurs, une religion communes, le commerce, les jeux publics, le tribunal des Amphictyons, mélangeaient, divisaient, réunissaient en mille manières (1). » Au milieu de circonstances si favorables au développement de l'esprit, l'architecture, la sculpture, la peinture, la poésie, l'histoire, l'éloquence, la philosophie, la morale et la politique arrivent à un haut degré de perfection. Alexandre, par ses conquêtes, répand la civilisation grecque en Asie. La Syrie et l'Egypte deviennent une partie de la Grèce et reçoivent la langue, les mœurs et les sciences de leurs conquérants.

Pendant ce temps-là, Rome grandit en Italie comme dans un monde à part; victorieuse de Carthage, elle marche à la conquête de l'univers. Mais les Romains, vainqueurs de la Grèce, connaissent un nouvel empire, celui de l'esprit et du savoir. Athènes trouve dans Rome des disciples et bientôt des émules. La langue latine, adoucie et enrichie, pénètre dans l'Afrique, dans l'Espagne et les Gaules. Les limites de l'univers éclairé se confondent avec celles de la puissance romaine.

(1) *Second discours en Sorbonne*, t. II, p. 602.

Les lois de Rome, faites pour gouverner une ville, succombent sous le poids d'un monde. La liberté romaine s'éteint dans des flots de sang. Octave recueille enfin seul le fruit des discordes civiles. Usurpateur cruel, prince modéré, il donne quelque repos aux peuples; les arts, et surtout la poésie, semblent atteindre une perfection qu'on ne dépassera plus; l'Italie devient la rivale de la Grèce.

Depuis ce temps, jusqu'à la chute du monde romain, on ne voit plus qu'une décadence générale, où tout se précipite. Abandonné au caprice d'une milice insolente, l'empire devient la proie d'une foule de tyrans qui, en se l'arrachant les uns aux autres, promènent dans les provinces la désolation et la ruine. La discipline militaire s'anéantit; les barbares pénètrent partout. Les villes deviennent désertes, les campagnes incultes, et l'empire d'Occident, affaibli par le transport de toutes les forces à Constantinople, ruiné en détail par tant de ravages redoublés, s'affaisse tout à coup, et laisse les Bourguignons, les Goths, les Francs se disputer ses vastes débris.

Une épaisse barbarie couvre l'Europe entière. Cependant cette barbarie recèle le germe d'un progrès nouveau; c'est le christianisme.

Le christianisme contient les principes d'une morale, d'une législation, d'un culte supérieurs à la morale,

aux législations, aux cultes de l'antiquité. Les sociétés antiques étaient fondées sur l'inégalité ; inégalité des classes dans une même nation, inégalité des peuples entre eux; le christianisme a rétabli l'égalité naturelle des hommes ; il a rendu à la créature humaine sa dignité; il a relevé la femme de son abaissement ; il a adouci sinon aboli l'esclavage dans une grande partie de l'Europe ; il a diminué les horreurs de la guerre, fait naître un sentiment inconnu aux anciens, la charité, l'amour des pauvres et des faibles; il a couvert l'Europe d'établissements destinés à les secourir; il a répandu l'idée d'un Dieu unique créateur et conservateur de l'univers et ruiné l'ancienne idolâtrie; il a fondé le culte sur l'amour divin ; enfin il a rendu le despotisme antique, qui reposait sur le mépris des hommes, à jamais impossible. La nécessité du service divin a conservé au milieu de la barbarie l'usage de la langue latine, et avec elle la connaissance des anciens chefs-d'œuvre. L'étude de la théologie a porté la métaphysique à un point où n'avait pu l'élever le génie de Platon et d'Aristote (1).

Les villes, abaissées par la féodalité, avaient cependant conservé quelques traces de la civilisation ancienne; elles se relèvent sous la protection des princes; ceux-ci, en tendant la main aux peuples

(1) V. *Discours sur les avantages que l'établissement du christianisme a procurés au genre humain*, Œuvres de Turgot, t. II, p. 586.

opprimés, diminuent la puissance de leurs vassaux et rétablissent peu à peu la leur. Les arts mécaniques se perfectionnent par l'effet seul du temps. Des inventions de toutes sortes, des découvertes maritimes, entre autres celle de l'Amérique, viennent relever l'esprit humain de ses ruines.

Au sein de la société du moyen âge s'est formé le germe d'une civilisation nouvelle, supérieure à la civilisation qu'elle est destinée à remplacer. Le principe de cette civilisation, ce n'est plus la religion, mais la philosophie. La philosophie ne détruit point la religion, elle lui succède dans la direction de la société; elle la dégage de la politique; elle la ramène à n'être plus qu'une affaire de conscience; elle rompt une alliance également funeste à la religion et à la politique, elle rend à chacune sa dignité en lui rendant sa liberté. Le règne de la philosophie, c'est le règne de la raison, qui est la justice même, qui amène après elle le bonheur de l'espèce humaine, autant du moins que le permettent les conditions dans lesquelles elle se trouve placée.

La science du droit naturel, en établissant d'une manière évidente les droits qui dérivent de la nature même de l'homme, soit entre les différents membres d'un Etat, soit entre les différentes nations qui composent l'humanité, doit assurer peu à peu avec le progrès des lumières le triomphe de la justice, c'est-à-dire le respect de tous les droits. La justice, qui est la

loi fondamentale de l'humanité, a, en effet, ce merveilleux caractère, qu'elle s'impose naturellement et par sa propre force aux hommes réunis en sociétés, qu'elle ne peut être violée ouvertement et qu'il faut encore l'invoquer quand on en transgresse les préceptes. Si la justice a si peu régné jusqu'à ce jour, c'est qu'elle n'a été qu'imparfaitement connue. Lorsque les préjugés qui l'obscurcissent auront été dissipés, lorsqu'on aura établi scientifiquement ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, on peut espérer que les grandes injustices ne seront plus possibles.

De plus, comme la justice est toujours d'accord avec l'intérêt général, c'est-à-dire avec la satisfaction des besoins essentiels de la masse du genre humain, quand les peuples seront éclairés sur leurs véritables intérêts, ils pèseront d'un poids immense dans la balance, et amèneront d'une manière irrésistible le triomphe définitif de la justice, le règne de la liberté et de la raison. Avec le développement du droit naturel et de l'économie politique et les progrès de l'instruction générale, disparaîtront peu à peu tous les maux que les hommes se causent à eux-mêmes : la guerre avec ses horreurs, les rivalités nationales avec les entraves qu'elles apportent au commerce, la tyrannie avec les révoltes qu'elle excite. Le bien-être, favorisé par la paix et la liberté, sera encore augmenté par le progrès des sciences physiques dont le

développement paraît indéfini. Les sociétés humaines parviendront à triompher par un perfectionnement sans fin de tous les maux qui ne sont pas inhérents à leur condition terrestre (1).

(1) V. Condorcet, *Vie de Turgot.*

TROISIÈME PARTIE.

EXAMEN DE LA DOCTRINE DE TURGOT.

CHAPITRE I.

MÉTAPHYSIQUE.

Importance de la question de l'origine des idées. — Doctrine de Descartes sur cette question. — Doctrine de Locke, supérieure à celle de Descartes; ses défauts, ses conséquences. — Doctrine de Turgot, supérieure à celle de Locke, son maître. — Conséquences de sa théorie. — Analogie de la doctrine de Turgot et de celle de Maine de Biran. — Originalité de la théorie de Turgot sur la connaissauce du monde extérieur. — Ses erreurs sur l'essence de la matière, et sur la mémoire. — Faiblesse de sa théorie de l'existence de Dieu. — Dans sa théorie du langage, Turgot est supérieur à ses contemporains. — Analogie de la métaphysique de Turgot avec celle de Leibnitz.

Après avoir exposé la doctrine de Turgot, nous allons essayer de dégager ce qu'elle nous paraît contenir de vrai ; nous tâcherons de montrer en même temps comment elle est supérieure aux idées généralement reçues à cette époque, sur les principaux points de la métaphysique, de la morale, de la politique et de l'histoire générale.

Turgot, comme la plupart des philosophes français

du dix-huitième siècle, est un disciple de Locke; mais loin de suivre servilement la doctrine du maître, il la corrige, la réforme, la modifie dans ses principes essentiels ; il la ramène à la vérité, tandis que Condillac, Helvétius, d'Holbach, la poussent à des conséquences excessives et erronées. On pourrait dire que Turgot a fait pour Locke ce que Leibnitz avait fait pour Descartes, si dans l'histoire de la philosophie, le nom de Turgot pouvait être comparé à celui de Leibnitz, pour la grandeur de l'œuvre et l'immensité des résultats.

Nous avons remarqué qu'il y a deux manières d'interpréter la maxime sensualiste, admise presque sans contestation au dix-huitième siècle : toutes les idées viennent des sens. Elle peut signifier : nous ne connaissons que ce qui tombe sous nos sens, ce que l'on appelle corps ou matière; toutes les idées que nous trouvons toutes formées dans notre esprit, ne sont que le produit de l'abstraction et de la généralisation s'exerçant sur les données de nos sens. Le matérialisme est la conséquence de cette doctrine psychologique. La maxime sensualiste peut aussi signifier : l'intelligence humaine débute par la connaissance sensible, quoiqu'elle ne soit point bornée à la connaissance sensible ; le point de départ de tout exercice de l'entendement c'est la sensation, ou, si l'on veut, le fait plus complexe de la perception extérieure. Mais si la pensée a pour condition la sensibilité, elle peut s'élever plus

bant et arriver à des idées qui n'ont plus rien de commun avec les données de nos sens, et que l'imagination ne peut représenter. Turgot, sans se rendre bien compte de la différence profonde qui sépare ces deux interprétations d'une même formule, finit par admettre la seconde, et par là il arrive à une théorie de l'intelligence humaine qui, quoique incomplète encore, est cependant plus vraie que celle de Descartes, et que celle de Locke.

La question fondamentale de la métaphysique, et par conséquent de la philosophie, dont la métaphysique est en quelque sorte le tronc, c'est la question de l'origine des idées. Cette question n'est autre chose en réalité que l'examen même de nos moyens de connaître, ou, si l'on veut, la critique de l'intelligence. Quel que soit le nom que l'on donne à la science dans laquelle on fait rentrer cette question, psychologie, logique, idéologie, métaphysique, cette science devient par cela même la base de toutes les autres. C'est à la question de l'origine des idées que sont ramenés nécessairement tous les penseurs, quel que soit l'ordre de leurs recherches, quand ils veulent approfondir leurs principes; tous les philosophes dogmatiques, quand ils cherchent à répondre aux objections des sceptiques. Toutes les grandes révolutions scientifiques, ou viennent d'une nouvelle solution donnée à la question de l'origine des idées, ou provoquent une solution nouvelle. C'est que les différentes solutions de ce problème

donnent naissance à des méthodes différentes, à un esprit scientifique différent. L'histoire de la philosophie est la preuve de cette vérité. Il suffit de citer les noms de Descartes, de Locke, de Kant, pour montrer qu'une nouvelle école philosophique procède d'une théorie nouvelle de l'intelligence humaine.

Si l'on ne tient compte que de cette seule question de l'origine des idées, il faut reconnaître que la doctrine de Locke est plus voisine de la vérité que celle de Descartes, et que sa méthode est en somme préférable à la méthode cartésienne. Qu'est-ce, au fond, que la méthode cartésienne? Si l'on ne considère que l'esprit général du cartésianisme sans s'arrêter aux indécisions, aux restrictions, aux contradictions mêmes par lesquelles le bon sens modifie sans cesse, dans Descartes surtout, l'application d'un principe exagéré et en partie faux, la méthode cartésienne consiste dans deux procédés étroitement liés : 1° elle ne prend dans l'intelligence humaine que les idées claires, rejette toute idée obscure comme un vain fantôme de l'imagination, qui ne représente point la réalité, qui n'a rien de commun avec elle, et qui tient à la dépendance de l'intelligence avec les organes; 2° elle applique à ces idées claires, les seules qui soient vraies, l'analyse des géomètres, et construit l'univers, au moins dans ses principaux traits, sans avoir recours à l'expérience. « Premièrement, dit Descartes en exposant lui-même la méthode qu'il a suivie, j'ai tâché de trouver en gé-

néral les principes ou premières causes de tout ce qui est, ou qui peut être dans le monde, sans rien considérer pour cet effet que Dieu seul qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes. Après cela, j'ai examiné quels étaient les premiers et les plus ordinaires effets qu'on pouvait déduire de ces causes ; et il me semble que par là j'ai trouvé des cieux, des astres, une terre, et même sur la terre de l'eau, de l'air, du feu, des minéraux, et quelques autres telles choses qui sont les plus communes de toutes et les plus simples, et par conséquent les plus aisées à connaître (1). » Ces quelques lignes donnent la clef du système de Descartes et des principales erreurs de ses disciples, particulièrement de Spinosa et de Malebranche. Qu'y a-t-il de clair dans l'idée que nous nous formons de la matière ? Ce qu'on pourrait appeler les propriétés mathématiques, l'étendue et le mouvement. Descartes construit l'univers visible avec du mouvement et de l'étendue. De là les tourbillons, la matière subtile, les esprits animaux, l'automatisme des bêtes. Le système cartésien est une construction logique, ou si l'on veut géométrique, dont les éléments sont puisés, en quelque sorte tout formés dans l'intelligence humaine. Descartes ne se doute pas que ces idées d'étendue et de mouvement sont des idées acquises, qu'elles viennent des

(1) Descartes, *Discours de la méthode*, 6e partie.

sens et de l'abstraction ; il ne remonte pas à leur origine ; il ne connaît point la marche de l'esprit et les opérations par lesquelles nous les acquérons. Il parle bien d'idées adventices, mais il méconnaît leur rôle et leur place dans la science ; il regarde les sens comme n'ayant qu'une seule fonction, celle d'avertir l'âme, par le plaisir ou la douleur, de ce qui est bon ou nuisible au corps, de provoquer des mouvements, des appétits ou des répugnances qui ont pour but notre conservation (1). Spinosa exagère la méthode cartésienne, et le système de Malebranche n'est que le système de Descartes poussé à des conséquences excessives, mélangé de théologie et du platonisme.

Locke réagit contre cette tendance. Il montre que ces idées, que Descartes prend toutes formées dans l'intelligence, ne sont pas innées, mais acquises ; qu'elles sont le produit d'une élaboration intellectuelle que Descartes n'a pas connue. Il soutient que si nous voulons acquérir de nouvelles idées ou rectifier celles

(1) « Je trouve en moi deux idées du soleil toutes diverses ; l'une tire son origine des sens, et doit être placée dans le genre de celles que j'ai dites ci-dessus venir du dehors, par laquelle il me paraît extrêmement petit ; l'autre est prise des raisons de l'astronomie, c'est-à-dire de certaines notions nées avec moi ; ou enfin est formée par moi-même de quelque sorte que ce puisse être, par laquelle il me paraît plusieurs fois plus grand que toute la terre. Certes ces deux idées que je conçois du soleil ne peuvent pas être toutes deux semblables au même soleil ; et la raison me fait croire que celle qui vient immédiatement de son apparence est celle qui lui est le plus dissemblable. » Descartes, *Troisième méditation*.

que nous avons déjà, il faut recommencer sciemment et d'une manière réfléchie ce que l'intelligence a fait naturellement, rapidement et pour ainsi dire sans le savoir ; c'est là suivant lui l'unique procédé de l'esprit et le principe de toute science. L'expérience, c'est-à-dire la sensation et la réflexion, telle est l'origine de toutes nos idées. La méthode qui résulte de la solution donnée par Locke à la question de l'origine des idées, c'est donc l'observation et la comparaison des faits, c'est-à-dire la méthode des sciences physiques et naturelles, et même, jusqu'à un certain point, des sciences morales, tandis que la méthode de Descartes n'est guère que la méthode des sciences mathématiques. On comprend dès lors comment, par le progrès seul des idées et la marche naturelle de l'esprit humain, la doctrine de Locke a dû remplacer celle de Descartes; comment elle s'est associée à la physique de Newton, dont elle a partagé la fortune; comment, enfin, elle est devenue l'esprit même du XVIIIe siècle. Le triomphe de cette doctrine n'a pas été une décadence mais un progrès. La philosophie était arrêtée avec le cartésianisme dans son développement. Locke lui ouvre des voies nouvelles et fécondes.

Mais Locke ne se contente pas de rendre à la connaissance sensible la place qui lui est due dans le développement de la connaissance humaine. Suivant lui, toutes nos idées viennent des sens, à l'exception toutefois des idées des opérations de notre esprit, idées que

nous acquérons en nous repliant pour ainsi dire sur nous-mêmes par la réflexion. Mais la réflexion ne nous fait point connaître le sujet même de ces opérations ; elle n'atteint que des phénomènes. Par cette vue incomplète de la réalité, Locke aboutit nécessairement ou à la métaphysique matérialiste, ou à la négation de toute métaphysique. Si, en effet, on prend le mot de sensation employé par Locke, dans le sens de perception sensible, et si l'on admet que cette dernière faculté nous donne une connaissance absolue de la matière, nous montre les objets extérieurs tels qu'ils sont, et non point relativement à la nature de notre sensibilité, on arrive forcément à ces deux conséquences : 1° il n'y a pas d'autre réalité que la matière ; 2° la matière n'est qu'une collection de particules très-petites, étendues et divisibles. Si au contraire on entend le mot de sensation dans le sens de modification sensible, les corps ne sont plus pour nous que des collections particulières de sensations simultanées, tandis que notre esprit devient à son tour une collection de phénomènes simultanés et successifs. Bien plus, les corps, la nature tout entière, l'univers visible n'étant que des collections de sensations, ne sont par conséquent que des modifications mêmes de notre sensibilité et ne peuvent exister que dans des esprits. Rien n'existe donc que les esprits ; les corps ne sont que des illusions naturelles. C'est ainsi que l'idéalisme de Berkeley est une conséquence de

la doctrine de Locke. Ce n'est pas tout; qui me dit qu'il y a d'autres esprits que le mien? Est-ce que je ne connais pas l'existence des autres hommes par mes sensations? Il n'existe donc aucune autre chose, ou tout au moins je ne suis assuré de l'existence d'aucune autre chose que de mon esprit. Mais que suis-je moi-même? une collection de phénomènes en partie simultanés, en partie successifs. Des phénomènes de conscience, des sensations et des idées, c'est-à-dire, au fond, des abstractions, voilà à quoi se réduit toute la réalité; et entre ces phénomènes il n'y a plus de lien intelligible, plus de loi, parce que dans cette hypothèse il n'y a plus de causes, plus de forces, plus de substances dans l'univers. Tel est le dernier mot du système de Hume; et le système de Hume est lui-même le dernier mot de la doctrine de Locke, quand dans cette doctrine on considère la sensation non comme la perception des objets, mais comme une modification de la sensibilité. La métaphysique matérialiste (1), ou la négation de toute métaphysique, telle est donc la conséquence forée du principe adopté par Locke.

Turgot arrive à une théorie de l'intelligence plus vraie que celle de Descartes et que celle de Locke. La sensation ou plutôt la perception extérieure est non-

(1) V. sur la métaphysique matérialiste la remarquable discussion de M. E. Vacherot : *La métaphysique et la science*, t. I, p. 135.

seulement le point de départ de la pensée, mais encore la source du plus grand nombre de nos idées et par conséquent de nos jugements et de nos raisonnements. Voilà ce que n'a pas vu Descartes. D'un autre côté, la connaissance humaine n'est point bornée à ces notions. Il y a dans notre esprit des idées qui ne viennent pas de cette source, sur lesquelles l'imagination n'a pas de prise, et ce ne sont pas seulement les idées des opérations de notre esprit; voilà ce que n'a point vu Locke.

Parmi les idées qui ne nous viennent point des sens, Turgot n'indique guère que l'idée d'existence; mais comme cette idée est l'idée fondamentale de l'intelligence, le lien de tous nos jugements, le fond de toutes nos pensées, en établissant la véritable origine et en même temps la valeur de cette idée, il modifie profondément la théorie de Locke, réfute d'avance tous les faux systèmes qui découlent de cette théorie et donne un fondement solide à la métaphysique.

Turgot, comme nous l'avons vu, fait dériver l'idée d'existence de la conscience ou du sens intime. C'est là, en effet, l'unique source de cette idée, et le *moi* est le seul type qui nous permette, non d'imaginer, mais de concevoir toutes les autres existences. Il y a un certain nombre de sensations que nous rapportons nécessairement, en vertu des lois primitives de notre constitution, à des objets extérieurs, qui emportent avec elles l'existence de ces objets, et qui en sont en

quelque sorte les signes. Parmi ces sensations, les plus importantes nous sont fournies par le toucher : ce sont les sensations de résistance. Quand je touche un objet, j'affirme en même temps et mon existence propre et l'existence de l'objet extérieur. Il n'y a là qu'une seule affirmation ; par cela même que je dis *moi*, je me distingue d'une autre chose dont j'affirme par conséquent l'existence. L'idée d'existence, sinon dans son dernier degré d'abstraction, du moins dans sa forme primitive, quand elle n'est point encore distinguée des idées de présence, de possibilité, d'apparence, etc., l'idée d'existence vient donc de la perception extérieure et de la perception du *moi* qui lui est contemporaine. Mais si nous venons à réfléchir sur nos sensations, nous finissons par nous apercevoir que nous ne connaissons réellement qu'une seule existence, notre existence personnelle, laquelle devient pour nous le type de toutes les autres. Nous distinguons la matière des sensations qu'elle détermine en nous. Nous comprenons qu'elle existait avant ces sensations, qu'elle existera après, qu'elle en est par conséquent indépendante, qu'elle leur survit comme la cause survit à son effet. Nous ne concevons donc la matière que comme la cause inconnue de nos sensations. C'est à l'occasion de nos sensations que nous supposons des existences que nous appelons objets, sans les apercevoir directement. Une analyse rigoureuse ne découvre rien dans la conscience humaine

que des modifications de l'âme, dont les unes sont rapportées, invinciblement, il est vrai, à des causes extérieures, et dont les autres sont attribuées uniquement au *moi*, qui a le sentiment de sa propre énergie.

Mais si l'âme peut distinguer réellement ses modifications sensibles des causes extérieures auxquelles elle les attribue, ce n'est que par abstraction qu'elle peut les distinguer d'elle-même, ainsi que tous les autres faits de conscience. L'objet réel de la conscience ou, si l'on veut, de la réflexion, ce n'est point un pur phénomène, c'est-à-dire une abstraction; c'est l'être lui-même, l'être concret et vivant. Le sens intime ne perçoit point des sensations, des souvenirs, des idées, des jugements, des raisonnements, des désirs, des volitions; mais il perçoit directement et immédiatement le *moi* sentant, se souvenant, concevant, jugeant, raisonnant, voulant, c'est-à-dire subissant des modifications et produisant des actes. Soutenir le contraire, c'est réaliser des abstractions. Il suit de là que le sens intime est l'unique source de l'idée d'existence, et, par conséquent, que le *moi* est le type unique de toutes les existences dont nous peuplons, pour ainsi dire, l'univers. Mais l'existence que nous percevons en nous est une existence concrète; pour qu'elle arrive à son plus haut degré de généralité, il faut que l'abstraction décompose cette perception, comme elle décompose, par exemple, les don-

nées du toucher, pour en tirer l'idée de l'étendue abstraite.

Telles sont les vérités importantes qui ont été démontrées, pour la première fois, dans l'article *Existence*, dont nous avons parlé. Leibnitz, il est vrai, les avait déjà senties et exprimées vaguement, mais on peut dire que Turgot est le premier qui en ait pris réellement possession.

Les conséquences de cette théorie sont considérables. Elles séparent par un abîme la philosophie de Turgot des doctrines de Locke, de Condillac, de Hume et de presque tous les philosophes du XVIII[e] siècle. Elles lui communiquent une profondeur, une originalité, et, ajoutons, une vérité qu'on chercherait en vain chez les philosophes contemporains. Elles la rapprochent du système de Leibnitz et des idées de Maine de Biran. Indiquons les plus importantes de ces conséquences.

Sans nier complétement l'activité de l'esprit, Locke la méconnaît en partie. La sensation, qui est pour lui la connaissance même du monde extérieur, est une puissance absolument passive, une pure capacité. L'âme est une table rase sur laquelle la nature vient en quelque sorte inscrire des caractères. Toutefois, Locke attribue, après la sensation, certains actes à l'esprit : ce sont la rétention, la distinction, la comparaison, la composition, l'abstraction et la réflexion ; ce sont là des opérations distinctes, dont la sensation

semble n'être que la condition, et qui manifestent quelque activité. Mais Condillac dépasse Locke, et supprime toute activité intellectuelle. Pour lui, il n'y a qu'un fait psychologique, c'est la sensation; les différentes opérations de l'esprit, l'attention, le souvenir, la comparaison, le jugement, le raisonnement, bien plus le désir, la volition, ne sont pas des actes distincts, mais des transformations d'un seul et même fait, la sensation. Il n'y a par conséquent qu'une faculté, la sensibilité, si l'on peut donner le nom de faculté à une puissance purement passive. Turgot, en montrant que l'esprit rapporte naturellement un certain nombre de sensations à des objets extérieurs, qu'il conçoit ces objets comme ayant existé avant les sensations, et comme devant leur survivre, rétablit l'activité dans le fait primitif de l'intelligence; et, en nous la faisant voir, pour ainsi dire, au plus bas degré de la connaissance, il nous découvre dans l'âme une substance essentiellement active.

Nous avons remarqué que la théorie de Locke sur l'origine des idées aboutissait à l'idéalisme inconséquent de Berkeley, ou bien au phénoménisme de Hume, ou, enfin, au matérialisme de Diderot et de son disciple d'Holbach. La théorie de Turgot, au contraire, mène tout droit à la métaphysique spiritualiste. Comme la matière n'est que la cause inconnue de nos sensations, comme nos sensations dépendent à la fois de notre organisation et des propriétés de la matière, et que

par conséquent elles ne manifestent point des qualités absolues, mais des qualités relatives des corps, comme elles ne sont pour ainsi dire que des effets de la matière sur nous, nous ne pouvons concevoir l'univers que comme un système de forces simples, qui agissent les unes sur les autres. Ces forces ou substances actives, nous ne les connaissons point en elles-mêmes, mais seulement dans leurs rapports avec nous. Ainsi la théorie psychologique de Turgot sur l'origine des idées, aboutit à la métaphysique spiritualiste, c'est-à-dire à la métaphysique de Leibnitz, dépouillée des erreurs qui lui viennent de Descartes. Turgot, il est vrai, n'accepte qu'à demi cette conséquence. Il reconnaît dans ses lettres sur le système de Berkeley, l'étendue et le mouvement comme des qualités absolues de la matière. Mais ce n'est là qu'un détail, qui ne s'accorde point avec la tendance générale de sa métaphysique.

Ce n'est pas tout, en descendant plus profondément dans sa pensée, en poussant plus loin l'analyse, Turgot serait arrivé à un résultat qui n'est pas moins considérable que celui que nous venons de signaler.

Il y a dans notre esprit un certain nombre d'idées qui sont les éléments fondamentaux de toute pensée, qui se retrouvent dans toutes les applications de l'intelligence, et sans lesquelles aucune science ne serait possible. Telles sont les idées de substance, de cause,

de loi, de faculté, de propriété. Ce sont là les classes suprêmes dans lesquelles rentrent toutes les autres idées, et que Kant, après Aristote, nomme les catégories de l'entendement; ce sont là les formes universelles de la pensée, les conditions nécessaires de toute observation et de toute expérience. Sans elles, les faits que l'observateur recueille sont inintelligibles, et le raisonnement par induction peut bien être encore considéré comme une habitude de l'esprit, mais il n'est plus un procédé scientifique. Locke n'avait point aperçu cet élément dans la connaissance humaine; il n'avait vu que les faits, qui en sont la partie grossière et pour ainsi dire matérielle. Kant est le premier qui ait distingué nettement ces deux éléments, et qui ait démontré que la connaissance ne peut résulter que de leur union. Mais après avoir nettement posé le problème, il n'a pu le résoudre. N'ayant pu découvrir la véritable origine de ces notions fondamentales, il est arrivé à en contester la valeur, et à les regarder comme des formes vides de l'intelligence, nécessaires pour en régler la marche, mais ne correspondant peut-être à aucune réalité.

La théorie de Turgot sur l'idée d'existence conduit à déterminer la véritable origine de ces notions universelles et nécessaires, et permet d'en établir la valeur.

L'idée d'être, telle que l'observation psychologique nous la livre, n'est pas le dernier terme de

l'analyse métaphysique; elle n'est point simple, elle renferme des idées plus abstraites encore qu'on peut distinguer; et, comme cette idée d'être se retrouve au fond de toutes nos pensées, qu'elle est le lien de tous nos jugements, les éléments dont elle se compose se retrouvent aussi dans toutes les applications de notre esprit.

Tout être, et particulièrement l'être que nous apercevons directement par la conscience, change continuellement, devient sans cesse ce qu'il n'était pas, passe d'un état à un autre. On peut donc distinguer deux choses dans tout être, d'une part ces états différents qui se succèdent constamment, ce sont les modes; d'autre part, ce qui est permanent dans l'être, ce qui demeure identique à travers tous ces changements, c'est la substance. De là, l'origine de ces deux notions corrélatives, la substance et le mode. Ces deux notions sont pour ainsi dire deux des éléments qui résultent de la décomposition de l'idée d'être, et par conséquent deux points de vue de l'esprit, deux abstractions. Il n'existe ni mode sans substance, ni substance sans mode. Il existe des êtres concrets; parmi ces êtres nous n'en connaissons qu'un directement, et c'est par l'analyse de cette perception intérieure, que nous arrivons à former ces idées abstraites de substance et de mode.

Je me sens tantôt actif, tantôt passif: je suis passif dans la sensation; je suis actif dans l'attention, la

comparaison, l'abstraction, le jugement, le raisonnement, le désir, la résolution et surtout dans l'effort. Comme je conçois tous les êtres d'après le type que je trouve en moi-même, tous les êtres, du moins tous ceux qui avec moi constituent l'univers, sont pour moi actifs et passifs. Un être absolument passif est quelque chose d'inintelligible. Ce double point de vue donne naissance à deux nouvelles idées, les idées corrélatives de cause et d'effet. De plus, comme chaque être est capable de produire différentes séries d'effets semblables, ou de subir, par l'action des êtres qui l'entourent, différentes séries de modifications semblables, on distingue dans les êtres, suivant qu'ils sont actifs ou passifs, des facultés et des propriétés différentes, et c'est là l'origine de ces deux autres notions universelles.

Au milieu de cette multitude de phénomènes qui résultent de l'action et de la réaction des êtres les uns sur les autres, l'ordre constant et nécessaire qui existe entre différentes séries de ces phénomènes, en constitue la loi. Ainsi l'idée de loi dérive encore de l'idée d'être, et nous vient par conséquent de la conscience. Parmi les modifications sensibles que nous rapportons aux objets extérieurs comme à leur cause, et qui constituent pour nous l'univers visible, nous ne saisissons pas le lien nécessaire qui rattache les phénomènes les uns aux autres; nous le supposons seulement, et l'objet des sciences physi-

ques est de déterminer par des expériences, souvent très-difficiles et très-délicates, un ou plusieurs phénomènes qui soient la condition d'un autre phénomène donné. Au contraire, en nous-mêmes, si nous suivons la série de nos opérations, nous apercevons directement et avec une entière évidence le lien qui rattache entre eux tous les phénomènes psychologiques. Nous voyons, par exemple, que la sensation est la condition de la perception extérieure, comme la perception extérieure est la condition de l'abstraction, comme l'abstraction est la condition du jugement, comme le jugement est la condition du raisonnement; nous voyons également que la conception des motifs est la condition de la résolution, comme la résolution est la condition de l'acte volontaire. Ici nous saisissons clairement et même nous affirmons sans hésiter l'ordre nécessaire qui existe entre tous ces actes, c'est-à-dire la loi; nous comprenons que chaque fait, quoique distinct de tous les autres, ne saurait cependant exister sans celui qui le précède immédiatement. C'est là sans doute ce qui a égaré Condillac, et ce qui lui a fait voir dans le monde intérieur, au lieu de faits dictincts et dépendants les uns des autres, les transformations nécessaires d'un fait unique. Quoi qu'il en soit, il est certain que nous apercevons directement dans la conscience la loi que nous ne faisons que concevoir dans la nature.

Enfin, on pourrait de la même manière montrer

que les idées de durée, d'unité et d'identité sont tirées, par voie d'abstraction ou d'analyse, de la perception de notre propre existence.

Ainsi en décomposant l'idée d'être telle qu'elle nous est donnée par le sens intime, on en fait sortir, comme autant d'éléments, les idées de substance et de mode, de cause et d'effet, de faculté et de propriété, de loi, de durée, d'unité et d'identité. Qu'on ajoute à toutes ces idées l'idée d'absolu, qui a une autre origine, et l'on aura les idées fondamentales de l'intelligence humaine.

Toutes les idées que nous venons d'énumérer, sans parler toutefois de l'idée d'absolu, se retrouvent plus ou moins clairement au fond de toute pensée, puisque ces idées ne sont que les éléments mêmes de l'idée d'être, et que l'idée d'être est le lien de tous nos jugements. Ainsi la théorie psychologique de Turgot sur l'origine de l'idée d'existence, conduit à déterminer d'une manière plus profonde, et beaucoup moins artificielle que ne l'a fait Kant, les catégories de l'entendement, c'est-à-dire les formes universelles et nécessaires de l'intelligence.

Ces concepts fondamentaux, ainsi déduits de l'idée d'être, ramenée à son origine, ont une tout autre valeur que les catégories d'Aristote et de Kant. Ce ne sont plus des formes purement logiques, des lois subjectives de l'entendement, qui n'auraient d'autre but que de diriger l'observation et de rendre l'ex-

périence possible. Comme l'idée d'être nous est donnée par la conscience, les idées de substance et de mode, de cause et d'effet, de loi, de durée, d'unité et d'identité, représentent pour ainsi dire les attributs du *moi;* elles ont leur fondement dans la réalité. En les transportant hors de nous par une hypothèse naturelle et nécessaire, hypothèse sans cesse vérifiée par l'expérience, nous ne faisons que concevoir hors de nous des êtres analogues à nous. Le scepticisme de Kant se trouve donc ainsi réfuté dans son principe ; il ne peut rester de doute que pour l'idée de l'absolu, qu'on ne peut faire venir du sens intime. La théorie psychologique de Turgot conduit donc à la doctrine profonde, originale et vraie de Maine de Biran sur la source des idées universelles et nécessaires, et sur la valeur de ces idées. « A l'exercice du sens de l'effort, dit ce philosophe, qui saisit une résistance ou force opposée, se rattachent ces principes ou notions d'objets absolus qui diffèrent essentiellement des idées générales et ne doivent pas se confondre avec l'abstraction, à moins qu'on ne distingue l'abstrait actif qui se réfléchit du sujet à l'objet, et l'abstrait passif produit de la comparaison d'éléments phénoméniques sensibles, etc.

« Ces notions sont les conditions premières de tout jugement, de toute pensée ; mais, pour prononcer sur leur réalité ou la nature de leur réalité, il fallait rechercher leur origine, et cette origine est obscure et

cachée. Viennent-elles de l'objet? Viennent-elles du sujet exclusivement? Ne sont-elles pas plutôt le produit de l'action et réaction combinées de l'un et de l'autre? Dans quelle proportion concourent-ils l'un et l'autre à former le principe? Nous avons cherché à déterminer ces questions, en remontant à une causalité primitive, identique au fait de la conscience du *moi*, principe de toutes les notions qui ne sauraient être sans lui, quoiqu'il puisse être sans elles.

» Enfin, de ce principe seul peuvent se déduire les caractères de simplicité, de nécessité et d'universalité des notions. Si elles ont leur type dans le *moi*, il ne faut pas demander d'où leur vient ce caractère singulier qui les distingue éminemment de toutes les idées comparatives (1). »

Telles sont les conséquences qui nous paraissent résulter de la doctrine de Turgot sur l'origine de l'idée d'existence. Nous avons tenu à les signaler pour montrer la fécondité de ses principes métaphysiques, la valeur de sa théorie, et la différence profonde qui sépare dès le commencement sa philosophie, de celle de Locke et de Condillac, ainsi que du cartésianisme, avant la réforme de Leibnitz. Il est presque inutile de dire que Turgot n'a point aperçu toutes ces conséquences. Ainsi, tout en expliquant l'origine de l'idée de substance d'une manière plus voisine de la vérité

(1) Maine de Biran, *De l'aperception immédiate*, t. II, p. 156. — Voir la note 9 à la fin du volume.

que les sensualistes et les cartésiens, en montrant que c'est à l'occasion du changement dans les objets que nous concevons la substance, il ne pénètre pas jusqu'à la source même de cette idée; il ne voit pas qu'au fond la substance n'est qu'une abstraction, quand il se demande ce qui dans un objet concret est la substance. Il prend un point de vue de l'esprit pour une réalité.

Il y a un certain nombre de sensations particulières, telles que les couleurs, les sons, les odeurs, etc., que nous rapportons, en vertu de la constitution même de notre esprit, à des objets différents de nous, que nous répandons en quelque sorte hors de nous, et que nous sommes portés à regarder comme des qualités absolues des objets. Tel est le fait primitif spontané de la perception extérieure, fait qui paraît être le même et dans l'homme et dans les animaux supérieurs. Turgot, nous l'avons vu, signale avec force ce fait méconnu par Descartes et par Locke, et que Reid a mis en lumière. Sans doute, il ne l'a point suffisamment analysé ; peut-être n'en a-t-il point compris toute l'importance; cependant, par l'insistance qu'il met à le défendre contre Maupertuis, on sent qu'il a fait plus que de l'entrevoir. En rétablissant dans la connaissance humaine cet élément spontané, si peu aperçu jusqu'à lui, en montrant dans la perception des objets extérieurs et dans la croyance invincible qui l'accompagne, la part de la nature et

de l'instinct, Turgot indique le lien qui rattache la sensibilité à l'intelligence, le rapport qui unit l'homme à l'animal. Par là, il s'écarte encore heureusement de ses devanciers et de ses contemporains; de plus, il arrive à poser nettement et à résoudre d'une manière nouvelle le problème et l'existence du monde extérieur.

La perception instinctive des objets extérieurs n'est qu'un premier moment dans le développement de l'intelligence. Les qualités que nous considérons d'abord comme inhérentes aux corps, la réflexion nous les montre bientôt comme de simples modifications de notre sensibilité. Dès lors la matière ne nous apparaît plus que comme la cause de nos sensations, et l'esprit est nécessairement amené à se poser la question suivante : ces êtres que nous concevons hors de nous, existent-ils réellement? De quel droit concluons-nous des modifications de notre âme, de notre existence personnelle qui seule est certaine, à l'existence d'autres êtres plus ou moins semblables à nous? Cette question qui a tant embarrassé les philosophes, qui a été l'écueil de Descartes et de Locke, devient pour Turgot l'occasion d'une théorie pleine de hardiesse, de profondeur et de vérité.

La démonstration que donne Turgot de l'existence des objets extérieurs et de la légitimité de la faculté par laquelle nous les percevons, est entièrement nouvelle; elle lui appartient en propre et révèle

dans son auteur un esprit métaphysique de premier ordre. Turgot comprend parfaitement que l'inclination invincible qui nous fait admettre la réalité des objets extérieurs, que le besoin que nous avons de cette croyance dans la pratique, ne sauraient devenir le fondement d'une démonstration solide et véritablement philosophique. Il sent que toutes les raisons de ce genre prouvent seulement que, dans le cas où la théorie arriverait à établir l'inanité de cette croyance, la pratique demeurerait néanmoins opposée à la théorie, et que l'intelligence humaine serait vouée à une contradiction nécessaire. Il sent en un mot que ces raisons prouvent tout autre chose que ce qui est en question. Au contraire, la démonstration qu'il imagine est une démonstration vraiment scientifique de la réalité du monde extérieur. S'appuyant sur ce principe, qu'une hypothèse qui s'accorde avec tous les faits, avec toutes les vérités particulières, est nécessairement vraie, il établit que l'existence des objets extérieurs, considérés comme les causes de nos sensations, est une supposition qui non-seulement n'implique aucune contradiction, mais encore qui explique tous les faits, et sans laquelle ils deviennent absolument inintelligibles. En effet, s'il n'y a rien en dehors de nous, le monde extérieur se réduit à la succession de nos impressions sensibles, qui n'existent et ne peuvent exister qu'au moment même où elles sont aperçues. Mais cette suite de modifica-

tions sensibles, qui constituent dès lors tout l'univers, devient incompréhensible, parce qu'elle est en quelque sorte pleine de lacunes, parce qu'elle ne présente plus aucune série régulière, aucune loi, aucun ordre constant; parce que nous ne trouvons plus la raison suffisante de nos différentes impressions, si nous ne supposons pas en dehors de nous des modifications non aperçues, des phénomènes conçus ou imaginés dans des substances indépendantes de nous et existant au même titre que nous. Ainsi la croyance à l'existence des objets extérieurs n'est plus seulement une croyance instinctive, commune à l'homme et aux animaux qui se rapprochent de lui, c'est un principe intelligible, qui joue un rôle essentiel et qui tient une place immense dans la science, qui lie tout l'ordre de nos sensations, qui nous permet de concevoir des lois dans l'univers, et qui est absolument nécessaire, non-seulement pour comprendre la nature, mais pour comprendre l'homme lui-même.

Aucun philosophe n'avait encore pénétré aussi profondément que Turgot dans cette difficile question, et la remarquable théorie par laquelle il essaie de la résoudre, mérite de rester dans la science. Cependant cette théorie est gâtée par quelques erreurs.

Turgot exagère les motifs que nous pouvons avoir de douter de notre croyance naturelle à l'existence des objets extérieurs. Il attache une importance excessive aux illusions des sens et de l'imagination; il ne

voit pas assez qu'il n'y a aucune contradiction véritable entre les données de la vue par exemple, et celles du toucher; il ne paraît pas comprendre que l'étendue visible et l'étendue tangible sont deux choses différentes; que chacune d'elles demeure toujours ce qu'elle doit être, et que le rapport qui les unit change nécessairement, quand les circonstances dans lesquelles les phénomènes visibles se produisent habituellement, viennent elles-mêmes à changer (1). De ce que les sensations ne sont pas les objets, il conclut faussement que les sensations peuvent être conçues sans être rapportées à des objets. Sans doute il n'y a aucune contradiction à supposer que les corps n'existent pas; mais le principe de contradiction n'est pas l'unique loi de l'intelligence; à côté de ce principe, il faut reconnaître comme une autre loi non moins essentielle de l'esprit, le principe de causalité, ou si l'on veut, le principe plus général de raison suffisante; et ce qui fait précisément la valeur de la théorie de Turgot sur la connaissance des objets extérieurs, c'est que cette théorie montre que notre perception primitive est une application légitime de ce principe. Ce qui rend nécessaire une démonstration de l'existence des corps, ce n'est pas tant les difficultés que soulève la croyance naturelle au monde externe, que la nature même de

(1) V. sur toutes les questions relatives aux sens extérieurs la discussion lumineuse de M. Ad. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, t. II, p. 13 et suiv.

cette croyance qui, étant une impulsion de la sensibilité plutôt qu'un jugement de l'esprit, a besoin pour le philosophe d'être transformée en un principe intelligible.

Sur l'essence de la matière, l'erreur de Turgot est plus grave. Il admet la distinction des qualités premières et des qualités secondaires; les unes étant des qualités absolues des corps, les autres étant relatives à notre organisation, ne dépendant que des mouvements physiques de nos organes, et n'exprimant, pour ainsi parler, rien de la matière. De là, la fausse théorie des idées représentatives à laquelle il est naturellement conduit. Au contraire toutes nos sensations dépendent à la fois de la nature des corps et de la nature de notre sensibilité; toutes manifestent des qualités différentes et en quelque sorte irréductibles de la matière, mais en même temps des qualités essentiellement relatives; nous ne connaissons point les corps en eux-mêmes, mais seulement par les effets qu'ils produisent sur nous et comme à travers notre sensibilité. Nos sens sont des espèces de réactifs qui nous indiquent par leurs modifications propres des différences et des changements dans les êtres qui nous environnent. Mais nous ne savons point ce que sont ces êtres en eux-mêmes; si nous avions un plus grand nombre de sens, nous découvririons dans la matière un plus grand nombre de propriétés; si nous avions des sens différents, le monde extérieur nous apparaîtrait

avec des propriétés différentes et pour ainsi dire sous un autre jour. L'étendue que l'imagination se représente si facilement et si nettement, que l'entendement conçoit d'une manière si claire, n'est pas plus une qualité absolue des corps que toutes les autres; elle n'est que la condition ou la forme de la couleur et de la résistance; elle est par conséquent relative comme la résistance et la couleur.

Est-ce à dire que toutes les qualités de la matière aient la même valeur, et faut-il attribuer à tous nos sens la même importance? De toutes les qualités des corps, la principale est la résistance; et dans la hiérarchie des sens, le toucher est au premier rang. C'est en quelque sorte le sens régulateur. Toutes les données des autres sens viennent s'ajouter à celles du toucher pour constituer l'idée de la matière; et les données du toucher demeurent toujours la base de cette notion complexe. Elles suffisent à la connaissance positive de la nature; les sciences physiques et naturelles peuvent être, non pas formées, mais transmises une fois faites, à l'aide des seuls éléments fournis par le toucher. De plus, l'organe du toucher étant répandu sur toute la surface du corps, ce sens ne peut périr entièrement; son entière destruction serait la paralysie complète, c'est-à-dire la mort (1). Turgot n'a pas saisi

(1) V. sur cette question l'article *Matière* de M. Em. Saisset, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, et l'*Essai sur les fondements de nos connaissances* de M. Cournot, t. I, ch. VII et VIII.

ces caractères qui font du toucher le sens par excellence, et qui rendent ses informations bien supérieures à celles de la vue ; et c'est là sans doute une cause des erreurs qui subsistent dans sa théorie du monde matériel, erreurs qui rapprochent sa doctrine du mécanisme cartésien, et qui, au fond, sont opposées à l'esprit général de sa métaphysique.

Ce n'est pas seulement la réalité du monde extérieur qui, aux yeux de Turgot, a besoin de démonstration, c'est encore la réalité de notre existence passée et notre identité personnelle. C'est ici surtout que Turgot mérite le reproche de méconnaître la valeur de nos perceptions primitives, et d'en affaiblir outre mesure l'autorité. Il se laisse entraîner trop loin par un besoin excessif de rigueur, de précision et d'évidence. Est-il possible de révoquer en doute, d'une manière absolue, le témoignage de la mémoire et la réalité de notre existence passée ? Est-il possible de se renfermer dans les limites de la sensation actuelle, pour employer le langage de Turgot ? Est-il possible de borner son affirmation au présent sans l'étendre à une partie du passé, quelque petite qu'on la suppose ? Évidemment non. Il n'y a pas d'opération intellectuelle à laquelle la mémoire ne fournisse quelque élément, et où nous n'affirmions quelque chose du passé. Le présent est un point insaisissable où il est impossible à la pensée de se maintenir ; et, au fond, on ne peut pas déterminer la limite qui sépare la mémoire de la conscience. On

conçoit que par un effort d'abstraction on puisse considérer l'existence des objets extérieurs comme douteuse, et en chercher la vérification par l'expérience ; mais cette tentative est impossible, quand il s'agit de notre existence passée, puisque nous ne pouvons pas penser deux moments de suite sans l'affirmer par cela même. Sans doute, la mémoire ne nous donne pas toujours la certitude, et, dans certain cas, l'accord du témoignage de cette faculté avec le témoignage des autres peut rendre nos souvenirs ou certains ou probables. Mais dans aucun cas nous ne pouvons douter de notre existence passée et de notre identité personnelle d'une manière absolue.

Malgré cette exagération, il y a quelque chose de remarquable dans cette double théorie de Turgot, sur le monde extérieur et sur l'identité personnelle. Il montre le lien logique qui unit entre elles la mémoire, la perception extérieure et la conscience ; il prouve que les croyances que ces facultés nous suggèrent, ne peuvent point demeurer isolées ; qu'elles se supposent, se pénètrent en quelque sorte, et s'expliquent réciproquement ; que chacune d'elles prise à part devient inintelligible. Par là, il établit l'unité, pour ainsi dire organique, de l'intelligence humaine.

Comme Voltaire et comme Rousseau, Turgot admet l'existence d'un Dieu distinct du monde, intelligent et personnel, qui est l'auteur de tous les êtres ; il défend les causes finales et la Providence contre Condorcet.

Mais sur ce point sa doctrine n'a rien d'original. A part sa théorie sur la destinée humaine, qu'il fait consister dans un progrès indéfini à travers une série de transformations et d'existences, théorie qu'il a sans doute empruntée à Leibnitz, Turgot se borne aux vieux arguments de la scolastique. Il regarde, avec Locke, comme le fondement de tous les raisonnements qu'on appelait dans l'Ecole preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, le principe suivant : quelque chose existe, donc de toute éternité il a existé quelque chose. Il ne voit pas que la seule conséquence légitime de ce principe c'est l'éternité du monde ; qu'il ne serait contesté ni par Spinosa, ni même par Epicure, et que tous les raisonnements par lesquels Locke prétend, en se fondant sur cet unique principe, démontrer l'existence d'un Dieu distinct de tous les autres êtres, intelligent et créateur de l'univers, sont de purs paralogismes. Turgot attache une grande importance à la théorie des causes finales ; il voit dans l'univers un plan admirable, et dans les lois qui constituent ce plan des intentions bienveillantes et conservatrices, et il lui semble que l'idée seule de la Providence peut rendre raison de ce que l'observation nous découvre (1). Mais cette seconde démonstration, qui a cependant sa valeur, est encore insuffisante. Elle ne nous élève point

(1) V. sur cette question, dans l'*Essai de philosophie religieuse* de M. Emile Saisset, de nouveaux et remarquables développements, p. 441 et suiv.

à l'idée d'une intelligence parfaite, d'un Dieu infini et créateur, c'est-à-dire d'un Dieu véritable.

Turgot a méconnu avec toute l'école de Locke la faculté spéciale qui nous fait concevoir au-dessus des existences multiples, particulières, finies, contingentes, l'existence unique, universelle, infinie, nécessaire, c'est-à-dire qui nous fait saisir l'absolu dans les différentes catégories de la pensée, l'absolu de la substance, l'être unique et universel; l'absolu de la cause ou la cause première; l'absolu de la loi, ou la loi suprême, et enfin l'absolu dans l'ordre de la quantité ou l'infini et l'éternel. Cette faculté est pour ainsi dire le sens du divin; par elle nous avons une sorte d'intuition ou de perception de l'absolu. C'est là l'origine de l'idée de Dieu telle qu'on la trouve dans les religions vraiment dignes de ce nom, c'est-à-dire dans les religions monothéistes. C'est à cette faculté, que les cartésiens ont connue, mais sans pouvoir suffisamment la définir et la distinguer des autres procédés intellectuels, qu'il faut demander le premier principe de la philosophie religieuse.

Nous avons montré que la philosophie de Turgot est supérieure à la philosophie de ses contemporains dans la question fondamentale de l'origine des idées; nous retrouvons la même supériorité dans la question de l'origine du langage. Dans sa théorie du langage, comme dans sa théorie de l'intelligence, il établit le fait de la spontanéité des facultés de l'homme,

le moment instinctif qui précède la réflexion. Tous les philosophes du dix-huitième siècle regardent plus ou moins le langage comme le résultat d'un art qui se connaît, qui voit son but et choisit les moyens d'y arriver, comme une invention analogue à l'écriture ou à l'imprimerie, dont on a prévu d'avance l'utilité. Maupertuis suppose, pour expliquer l'origine du langage, une sorte de philosophe solitaire qui cherche des marques pour noter et retenir ses idées. Condillac regarde le langage articulé comme le produit d'une réflexion tardive. Il croit que dans le principe les hommes se sont formé successivement un langage d'action ; que ce langage a dû suffire longtemps à l'expression de leurs besoins, et que ce n'est que beaucoup plus tard, et après de pénibles tâtonnements, que la parole a pu remplacer ce langage primitif dans l'usage ordinaire de la vie, parce que l'organe de la voix ne se prêtait point d'abord aux articulations même les plus simples (1). Voltaire semble considérer le langage non comme une œuvre collective, mais comme une œuvre individuelle (2). Rousseau a, sur l'origine des langues, des vues ingénieuses et souvent vraies; mais il regarde l'articulation comme le résultat d'une convention (3). Turgot com-

(1) V. l'article *Condillac* de M. Fr. Bouiller, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

(2) V. *Dictionnaire philosophique*, article *Langues*.

(3) V. *Essai sur l'origine des langues*.

bat les idées reçues de son temps; il laisse échapper ces paroles remarquables, qui semblent résumer heureusement les théories admises aujourd'hui: « Les langues ne sont point l'ouvrage d'une *raison présente à elle-même.* » Ainsi, l'homme parle naturellement, en vertu d'un instinct et d'une organisation qui lui sont propres; il a toujours parlé, et il suffit que plusieurs hommes soient réunis, pour que le langage articulé prenne naissance dans *la chaleur même de la sensation* (1).

Une autre erreur des philosophes du dix-huitième siècle consiste à attribuer au langage une influence excessive sur le développement de l'esprit. Maupertuis, nous l'avons vu, soutient que toutes nos idées, toutes nos sciences dépendent des premières expressions que nous avons choisies pour désigner nos premières perceptions; il prétend que l'intelligence ayant saisi dans le principe certains rapports, par cela seul que nous avons affecté certaines expressions à signifier ces rapports, tous nos jugements et tous nos raisonnements sont déterminés à l'avance, notre esprit perd en quelque sorte sa liberté, et nous sommes irrévocablement engagés dans une certaine manière de voir. Condillac réduit toutes nos erreurs

(1) V. le *Traité des facultés de l'âme*, de M. Ad. Garnier, t. II, p. 451. — *De l'Origine du langage*, par M. E. Renan. Maine de Biran combat, sur cette question, les idées de Turgot. V. la note 10 à la fin du volume.

à une seule espèce, les erreurs de mots; il semble faire dépendre la science elle-même de la perfection du langage qui la suit ordinairement, et chercher le principe de la pensée dans ce qui n'en est que l'instrument et la condition.

Turgot, sans méconnaître l'influence du langage sur la formation des idées, et tout en admettant ce qu'il y a de vrai dans la théorie de Condillac sur cette question, ne tombe pas dans les mêmes erreurs. Il voit dans les signes un secours pour la pensée, secours qui peut nous mettre sur la voie de certaines idées, qui facilite les opérations de notre esprit, mais qui ne va pas jusqu'à changer la nature de la connaissance. Ainsi, sur la théorie du langage comme sur la théorie de l'intelligence, Turgot voit plus juste et plus loin que ses contemporains.

Nous avons signalé dans la métaphysique de Turgot une lacune considérable ; il ignore la véritable origine de l'idée de Dieu, le fondement impérissable du sentiment religieux dans son expression la plus élevée ; nous avons indiqué plusieurs erreurs de détail, telles que la théorie des idées représentatives, la distinction des qualités secondaires et des qualités premières, etc.; ajoutons qu'on trouve çà et là des traces de nominalisme et souvent une phraséologie sensualiste qui pourrait faire illusion sur sa véritable pensée. Mais si l'on considère le fond de cette doctrine, c'est-à-dire l'origine qu'il assigne à l'idée d'existence, la théorie pro-

fonde et nouvelle sur la connaissance du monde extérieur, et l'esprit général de sa métaphysique, on conviendra facilement qu'il n'y a rien en France, à cette époque, qui puisse lui être comparé. Il y a dans l'article *Existence* le germe d'un spiritualisme bien plus large et bien plus fécond, et surtout bien plus net, bien plus arrêté que le spiritualisme indécis de Voltaire, bien plus original et bien plus scientifique que la doctrine un peu commune de Rousseau. La métaphysique de Turgot se rapproche beaucoup par l'esprit et par le résultat de celle de Leibnitz, qui semble en partie l'avoir inspirée. Turgot, ainsi que Leibnitz, conçoit l'univers comme un système de substances individuelles, et au-dessus de cet univers il place un Dieu personnel, qui en est la source et la règle suprême ; il paraît avoir emprunté à Leibnitz ses idées sur la destinée humaine; il croit, pour l'homme, à un progrès indéfini dans une vie sans terme, à travers une série de transformations. Il paraît avoir reçu de lui cette notion d'une loi de continuité, loi fondamentale de l'univers, qui unit et rapproche tous les êtres. Enfin, il y a dans la méthode des deux philosophes une certaine ressemblance. Leibnitz reconnaît deux grands principes, le principe de raison suffisante et le principe de contradiction. Turgot place l'origine de toute invention, la condition de toute découverte dans un procédé de l'esprit qui, conduit par la loi de continuité, trouve dans la supposition d'un fait, s'il s'agit

des sciences physiques et morales, et dans la supposition d'un être, s'il s'agit de métaphysique, la raison de tout ce qui existe. Il regarde comme la règle de toute critique la maxime suivante : une vérité s'accorde nécessairement avec toutes les autres. N'y a-t-il pas là quelque chose de ces deux principes qui, pour Leibnitz, constituent le fond de l'intelligence humaine ? Cependant, il ne faudrait pas voir dans Turgot un disciple du philosophe allemand. Il n'a pas le sentiment de cette parenté. A l'exception de cette notion d'une loi de continuité, et de ses idées sur la destinée de l'homme, toutes les vues de Turgot sont originales. Il se rapproche de Leibnitz, mais il ne vient pas de lui. Il ne voit pas dans l'être la force active, qui est le fond du système de Leibnitz. Enfin, il se sépare surtout de lui par le point de vue psychologique qui le rattache intimement à l'école de Locke. Par là, l'article *Existence* contient les principes d'une métaphysique supérieure à la métaphysique de Leibnitz lui-même. Le point de vue de Leibnitz, qui est tout objectif, et si l'on peut s'exprimer ainsi, ontologique, le fait tomber dans une erreur considérable, qui se trouve déjà dans Malebranche, dans Spinosa, et même dans Descartes, parce qu'elle tient au vice essentiel de la méthode cartésienne ; Leibnitz nie l'action d'une substance sur une autre, parce qu'au point de vue où il s'est placé, il lui est impossible de comprendre cette action. Le

point de vue de Turgot lui permet d'éviter cette erreur. Comme Maine de Biran, il procède par l'observation psychologique, et sa métaphysique pourrait être considérée comme un intermédiaire entre les systèmes de ces deux philosophes.

CHAPITRE II.

MORALE ET POLITIQUE.

Turgot rejette les principes de Locke en morale. — Sa réfutation de la morale de l'intérêt est complète. — Il entrevoit le véritable fondement de la morale. — Supériorité de la théorie de Turgot sur celles de Rousseau, de Reid et de Kant. — Rapport de cette théorie avec celle de Montesquieu. — Lacune de cette théorie. — Elle ne rend pas suffisamment compte de l'idée d'obligation.

En politique, Turgot revendique comme Locke les droits de l'individu contre l'omnipotence de l'Etat. — Sa doctrine politique supérieure à celle de Locke. — Il rattache la politique à la morale, et ne confond pas le droit avec l'intérêt. — Il énumère d'une manière plus complète les droits des individus. — Remarquable théorie sur l'accord du droit et de l'intérêt en général. — Supériorité de la doctrine politique de Turgot sur celle des économistes, de Rousseau et de Montesquieu. — Erreurs de cette doctrine sur la liberté politique. — Turgot méconnaît le principe fondamental de la séparation des pouvoirs.

On sait quels sont, suivant Locke, les principes de la morale. « Le bien et le mal, considérés moralement, ne sont autre chose que la conformité ou l'opposition qui se trouve entre nos actions et une certaine loi, conformité et opposition qui nous attirent du bien et du mal par la volonté et la puissance du législateur : et ce bien et ce mal ne sont autre chose que le plaisir et la douleur, qui, par la détermination du législateur, accompagnent l'observation ou la violation de la loi; c'est ce que nous appelons récompense et punition (1). »

(1) *Essai philosophique sur l'entendement humain*, l. II, ch. 28.

Ainsi, le bien moral, c'est l'obéissance à une loi, humaine ou divine, peu importe, et la raison de cette obéissance, c'est l'amour du plaisir et la crainte de la douleur. L'intérêt personnel, voilà donc le principe suprême de la morale.

La doctrine morale de Locke est généralement admise au dix-huitième siècle. Cependant elle soulève plus d'oppositions que sa métaphysique. Les plus grands esprits de cette époque, Voltaire, Montesquieu et Rousseau, la repoussent et la combattent; à ces noms il faut joindre celui de Turgot. Ses lettres à Condorcet, sur le système d'Helvétius, qui renferment l'expression définitive de sa pensée, contiennent les éléments d'une doctrine morale qui ne manque ni d'étendue ni de précision. Deux points surtout y sont remarquables : 1° la réfutation de la morale fondée sur l'intérêt personnel; 2° la définition de l'idée de justice.

On peut réfuter la doctrine qui fonde tous les devoirs et tous les droits de l'homme sur l'intérêt personnel, en montrant les conséquences sociales et politiques de cette doctrine. Cette réfutation, qui a sa valeur, est cependant insuffisante. Rien n'empêche, en effet, d'accepter ces conséquences. Pour réfuter la morale fondée sur l'intérêt personnel d'une manière concluante et péremptoire, il faut établir que cette doctrine nie des faits essentiels et certains, des tendances universelles, indestructibles de notre nature, et c'est là ce que fait Turgot.

Le caractère essentiel de la morale de l'intérêt, c'est de poser l'amour de soi, c'est-à-dire l'amour du plaisir et la crainte de la douleur, comme l'unique mobile de la conduite humaine; c'est de nier par conséquent tout penchant désintéressé, tout sentiment bienveillant et sympathique. La morale de l'intérêt personnel ne présente point un but à l'activité humaine; ce but est nécessairement donné, c'est le plaisir, le bien-être, ou si l'on veut le bonheur; elle ne fait que déterminer les meilleurs moyens de l'atteindre. Les partisans de cette doctrine ne se bornent donc point à reconnaître avec tout le monde l'existence d'un principe d'action qui est l'amour de soi, mais ils soutiennent que ce principe d'action existe seul dans le cœur de l'homme. C'est là une nécessité inhérente à cette doctrine, et à laquelle se sont vus condamnés tous les philosophes qui l'ont embrassée. En effet, s'il se rencontrait des cas où l'homme pût agir sans s'inquiéter de son propre bonheur ; s'il se trouvait dans sa constitution des mobiles désintéressés, il faudrait bien examiner ces nouveaux principes d'action, et montrer à quel titre l'amour de soi leur est supérieur et doit les dominer; dès lors cette théorie serait fort compromise. C'est ce qu'ont parfaitement compris les partisans de la morale de l'intérêt; tous se sont efforcés de ramener tous nos principes d'action à un seul : l'amour de soi.

Il suffit donc pour réfuter dans ses fondements

mêmes cette philosophie, de mettre en lumière les faits qu'elle méconnaît, et de montrer qu'il existe dans le cœur humain des principes d'action désintéressés. Or, il y a pour l'homme deux sortes de principes désintéressés : 1° des principes instinctifs, des tendances de notre sensibilité; 2° le devoir, l'obéissance à la loi morale, à la justice, qui est un principe réfléchi. Turgot indique ce double principe d'action, et sa réfutation de la morale de l'intérêt, quoiqu'elle ne soit pas développée, est cependant complète. Il embrasse toutes les faces de la question.

Après avoir établi, contre Helvétius, l'existence des tendances désintéressées à la nature humaine, Turgot ne fonde pas la loi morale sur ces tendances, comme le faisaient à peu près à la même époque Hutcheson, Hume et Smith, et comme Condorcet le lui propose dans les lettres qu'il lui adresse à ce sujet.

Il voit très-bien que la loi morale est distincte de tous nos penchants intéressés et désintéressés, personnels ou sociaux ; qu'elle est un principe supérieur à tous les mobiles de la sensibilité; qu'elle a pour fonction de les régler et de les gouverner tous; car il n'y en a pas un qui ne puisse nous égarer, devenir une source de mauvaises actions et même de crimes, si nous nous y abandonnons aveuglément. Turgot ramène la justice, qui est la loi morale, à la raison. Peut-être faudrait-il lui reprocher de n'avoir pas bien saisi le lien de dépendance qui existe entre cette loi et

les sentiments moraux, tels que le remords, la satisfaction de la conscience, l'indignation, etc., sentiments qu'il invoque également, et avec raison, contre la morale égoïste.

Quand on a établi l'existence d'une loi morale, rationnelle, indépendante de la sensibilité, il reste une question plus difficile à résoudre, qui a fort embarrassé et qui embarrasse encore aujourd'hui les philosophes. Quelle est l'origine des idées morales ? Quelles sont les prescriptions de la loi morale ? Quelle est la méthode propre à déterminer scientifiquement nos devoirs et nos droits? Dire que le devoir consiste à obéir à la raison, c'est dire une chose vraie, mais insuffisante ; car il reste à déterminer ce que commande la raison.

Plusieurs philosophes, entre autres Hutcheson, Price, Rousseau, et plus tard Dugald-Stewart, ont attribué à une faculté spéciale, à une perception immédiate, la distinction du bien et du mal moral. Malgré de profondes différences métaphysiques, les systèmes de ces philosophes arrivent à une même conséquence, c'est que les idées du bien et du mal moral sont des idées simples, irréductibles, qu'il est impossible de définir et même d'éclaircir ; que ces mots de bien et de mal moral signifient, des qualités primitives des actions volontaires. La faculté morale, quelque nom qu'on lui donne, sens moral, raison, conscience, nous fait connaître dans chaque cas particulier ce qui est

bien et ce qui est mal, de sorte que pour savoir ce que nous devons faire dans toutes les circonstances possibles, il suffit d'interroger cette faculté, qui est comme un oracle intérieur. Un système de morale n'est alors que le catalogue des réponses de l'oracle réduites en maximes générales et classées suivant leurs analogies. Cette doctrine a été popularisée en France par Rousseau. Tout le monde connaît ce célèbre passage de la profession de foi du Vicaire savoyard : « Conscience, conscience, instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre, juge infaillible du bien et du mal, etc. (1). »

On peut faire à cette théorie deux objections capitales : 1° elle ne saurait expliquer la diversité des opinions qui a toujours existé et qui existe encore aujourd'hui sur les questions morales; 2° elle ne peut donner la raison de nos différents devoirs; elle exclut la démonstration et le raisonnement de la morale.

La diversité des opinions sur les questions de morale est un fait incontestable; elle est attestée par la diversité des religions, des institutions civiles et politiques, des législations, des mœurs des différents peuples. Comment expliquer avec la théorie dont nous parlons, ces erreurs morales, qui ont régné pendant des siècles, qui règnent encore aujourd'hui dans plu-

(1) *Emile*, liv. IV.

sieurs contrées du monde, par exemple l'esclavage, la polygamie? Comment peut-on comprendre avec cette théorie que ces faits soient acceptés comme légitimes? Comment se fait-il que l'esclavage ait rencontré des défenseurs convaincus? un Aristote, un Bossuet, et tant d'autres. Les sophismes de la passion, l'aveuglement de l'intérêt ne suffisent point à rendre compte de telles erreurs; car les intérêts sont opposés quand les opinions sont unanimes. Si l'intérêt aveuglait les maîtres dans l'antiquité, il aurait dû éclairer les esclaves. Pourquoi donc les esclaves n'ont-ils pas protesté? Il faut donc admettre que les notions morales ne sont point perçues immédiatement, et en quelque sorte d'une manière infaillible, par une faculté spéciale, comme les qualités de la matière. Mais voici une objection plus grave et qui seule serait suffisante. Si le bien et le mal sont des qualités simples et irréductibles des actions volontaires, il est impossible de donner la raison qui fait qu'une conduite est bonne ou mauvaise, de dire pourquoi le vol, l'esclavage, la persécution religieuse sont des crimes; on ne peut plus discuter. Et cependant on discute; l'esclavage et la persécution religieuse ont eu leurs défenseurs. Voilà donc encore un fait inexplicable dans la théorie qui attribue à une faculté spéciale la distinction immédiate du bien et du mal dans les actions libres.

Si la discussion, le raisonnement, la démonstration sont possibles en morale, il faut qu'il existe dans

l'intelligence humaine des principes auxquels on puisse remonter dans l'examen de la moralité des actions. Cette dernière opinion a été admise par plusieurs philosophes, entre autres par Reid et par Kant. Alors se présentent de nouvelles questions : quels sont ces principes et quelle est leur nature? sont-ils des généralisations de l'expérience, ou bien des données *à priori* de la raison?

Reid a entrepris de déterminer quelques-uns des principes qui, suivant lui, sont le fondement de tous les raisonnements que nous pouvons faire sur la valeur morale des actions humaines. Il les attribue au sens commun, sans dire positivement s'ils sont acquis ou innés, donnés *à priori* ou fournis par l'observation. De plus, ces principes, que Reid regarde comme les lois fondamentales de la morale, ou ne se rapportent pas à la question qui nous occupe, ou ne sont point évidents, et par conséquent ne sont point des principes premiers.

Kant a pénétré plus avant dans la question, sans cependant parvenir à la résoudre. Il réduit tous les principes moraux à un seul, l'impératif catégorique, qui commande sans condition, et qui est donné *à priori* par la raison pure. Mais cet impératif n'est qu'une forme vide, et Kant ne peut en faire sortir l'explication de nos principaux devoirs sans des contradictions et des pétitions de principe perpétuelles, et sans s'appuyer sur des éléments fournis par l'observation.

Turgot nous semble avoir entrevu la véritable solution du problème. C'est sur la nature de l'homme et ses rapports avec ses semblables, qu'il fait reposer la loi morale ou la justice; c'est par conséquent l'observation de la nature humaine qu'il regarde comme la méthode propre à déterminer les règles qui doivent gouverner la conduite humaine. Essayons de développer sa pensée et d'en faire sentir la vérité et la portée.

L'homme étant donné avec ses besoins, ses facultés, les ressources que la nature met à sa disposition, la différence des sexes, des âges, des races, des nationalités, il en résulte une certaine manière de vivre en quelque sorte normale, une certaine constitution de la famille, de l'Etat, de l'humanité considérée comme une société dont les nations sont les éléments, constitution naturelle, quoique non réalisée, fondée sur l'essence des êtres moraux et sur leurs rapports. Il y a un ensemble de conditions qu'on peut déterminer, sans lesquelles ni l'individu, ni la famille, ni l'Etat, ni l'humanité ne peuvent ni se conserver ni arriver à leur complet développement; ces conditions constituent l'ordre moral. Le devoir de chaque homme est de le comprendre et de l'accomplir dans la mesure de sa puissance. Cet ordre est en quelque sorte la santé morale; il est toujours réalisé dans une certaine mesure, puisque l'humanité se conserve et se développe; il est sans cesse troublé d'une manière plus ou moins profonde par suite de l'ignorance, des préjugés, des habitu-

des funestes et des passions des hommes. Le but de la vie humaine, c'est la science de plus en plus complète, et l'accomplissement progressif de l'ordre moral.

Les lois morales reposent sur la nature des êtres moraux, c'est-à-dire des personnes, comme les lois physiques reposent sur la nature des êtres inférieurs, c'est-à-dire des choses. Les lois morales et les lois physiques rentrent donc dans la même définition, comme l'a parfaitement compris Montesquieu, qui définit les lois, considérées d'une manière générale, les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. Mais il y a une différence profonde entre les lois morales et les lois physiques; celles-ci passent nécessairement dans les faits, celles-là dépendent de la volonté humaine et ne sont jamais complétement réalisées. Sans doute, les penchants de l'homme tendent naturellement vers l'ordre moral, et il est impossible que cet ordre ne soit pas accompli dans une certaine mesure; l'action de nos tendances primitives, considérées dans leur ensemble, n'est point opposée au commandement de la raison, et la vertu ne consiste pas dans une lutte à outrance contre nos appétits et nos sentiments; mais, pour que l'action de la sensibilité soit conforme aux lois de la raison, il faut que nous comprenions ces lois et que la liberté intervienne pour régler et diriger nos impulsions naturelles.

On admet généralement que la loi morale est universelle: rien n'est plus vrai; mais il faut bien enten-

dre ce mot. Il signifie que la loi est la même pour toutes les intelligences, pour toutes les volontés placées dans les mêmes circonstances. En effet, l'ordre moral n'étant que l'ensemble des conditions nécessaires à la conservation et au développement des êtres moraux, ces conditions sont déterminées par la nature même de ces êtres. Comme le vrai est le même pour toutes les intelligences, le bien, ou si l'on veut le juste, ou en d'autres termes la loi morale, est la même pour toutes les volontés. Mais quand on dit que la loi morale est universelle, il ne faut point entendre que cette loi soit universellement comprise par toutes les intelligences. Au contraire, la connaissance de l'ordre moral est relative, mélangée, méconnue par l'ignorance, obscurcie par les préjugés, comme la connaissance de l'ordre physique. Voilà pourquoi il y a un progrès dans la connaissance des lois morales comme dans la connaissance des lois physiques. Et de même qu'il y a entre les phénomènes qui constituent le monde physique des rapports si frappants, si essentiels que l'esprit les a saisis dans tous les temps et dans tous les pays, de même parmi les relations morales il y en a de si visibles, qu'elles n'ont jamais été ignorées et qu'elles constituent le fond commun des croyances morales de tous les peuples.

Pour déterminer l'ordre moral, il faut donc recourir à l'observation et demander à la psychologie, à l'histoire, à l'économie sociale, à la physiologie elle-même

quelles sont les conditions de la conservation et du développement de l'humanité ? Telle est, à notre avis, la véritable méthode pour établir une morale scientifique. L'ordre moral, qui est un idéal, une fois déterminé avec les éléments fournis par la réalité, et en quelque sorte construit par l'esprit, permettra de démontrer quels sont les devoirs et les droits de l'homme dans les principales circonstances où il peut se trouver. La morale est un art puisqu'elle peut se résumer en un ensemble de préceptes qui s'adressent à la volonté ; mais comme tout art suppose un but, un idéal, la morale est en même temps une science quand elle détermine et construit pour ainsi dire cet idéal. Ainsi le principe posé par Turgot comme la base de la loi morale ou de la justice, nous semble contenir une théorie supérieure à celle de Rousseau, qui ne fait guère que reproduire la doctrine du sens moral, à celle de Reid et même à celle de Kant. La pensée de Turgot se rapproche de celle de Montesquieu, qui, sur cette question, nous paraît être, de tous les philosophes, le plus près de la vérité.

Mais ni Turgot ni Montesquieu n'ont épuisé le problème moral. Il reste une autre question qu'ils n'ont point aperçue Si la loi morale ressemble par un certain côté aux lois de la nature, elle en diffère profondément par un autre. Elle a un caractère particulier ; elle est obligatoire, elle s'impose à la volonté et commande le respect. D'où lui vient ce singulier carac-

tère? Il y a évidemment ici une idée qui ne se rencontre pas dans la conception que nous nous formons des lois de la nature. La loi morale n'est que l'ordre ou l'ensemble des conditions sans lesquelles l'individu, la famille, l'État, l'humanité tout entière ne sauraient ni se conserver ni se développer. Mais pourquoi nous sentons-nous obligés de réaliser ces conditions, de respecter cet ordre et même d'y concourir activement? Est-ce au nom de notre bonheur qu'on pourra nous imposer la pratique de la loi morale? Mais au nom du bonheur on conseille, comme le dit très-bien Kant, on ne commande pas, et il est impossible de déduire l'idée d'obligation de l'idée de bonheur. Sans doute tout devoir accompli, tout dévouement et tout sacrifice dont la loi morale est le principe, est la source d'une joie profonde et pure, qui surpasse toutes les autres joies; mais ce bonheur loin d'être le fondement de l'obligation morale dérive au contraire du désintéressement, qui est le fond de toute conduite morale. Dira-t-on que l'idée d'obligation peut se résoudre dans l'idée de la dignité humaine, et que cette idée est la raison dernière de toute prescription morale et de tout devoir? Sans doute, il y a un lien étroit entre la dignité de l'homme et la loi morale. La dignité de l'homme consiste dans l'accomplissement du devoir. Il n'est grand, il n'est respectable qu'à cette condition; et lors même qu'il se trompe dans son dévouement, il est encore digne de sympathie, d'estime, quelquefois même d'admi-

ration malgré son erreur ; c'est là l'excuse du fanatisme. Quand, au contraire, il viole la loi morale pour obéir à ses passions ou satisfaire ses appétits, il se dégrade et s'avilit. Enfin, quand il cède à ses désirs et à ses inclinations, il ne reste véritablement un être moral et humain, que s'il comprend sa propre conduite, s'il la sent légitime et bonne. Ainsi, la dignité humaine accompagne toujours l'accomplissement de la loi morale. Mais loin d'être le fondement de la loi morale elle la suppose; elle en dérive; elle n'est en quelque sorte qu'empruntée. Si la dignité humaine pouvait exister en dehors de cet idéal, que la science morale détermine et qui est fondé sur la nature de l'homme, qui se réalise en partie dans les faits, et qui constitue les lois essentielles de la famille et de la société ; si la dignité humaine pouvait être le principe de la loi morale au lieu d'en dépendre, elle ne consisterait plus que dans la lutte de la volonté contre les tendances de la sensibilité, aussi bien contre les affections les plus nobles et les sentiments les plus généreux que contre les appétits de l'animal, lutte aveugle que n'éclairerait pas la raison ; toute conduite serait bonne pourvu qu'elle ne fût pas l'effet des séductions du plaisir ou de l'entraînement des passions; tout but proposé à l'activité humaine deviendrait indifférent, car il ne s'agirait plus que de lutter et de vaincre. On arriverait ainsi à la morale stoïcienne entendue dans son sens étroit, inhumain et stérile, c'est-à-dire à la négation

de toute morale. La dignité humaine est donc une conséquence de la loi morale, et ne peut lui servir de fondement.

Quel est donc cet élément qui communique à la loi morale son caractère essentiel, l'obligation ? C'est cette notion de l'absolu que Turgot n'a guère fait qu'entrevoir en métaphysique.

Quand on analyse la conception que se font de l'univers non-seulement les ignorants, mais les savants, on trouve que cette conception renferme des idées de substance, de cause, de loi qui ne nous viennent pas des sens, et que le monde sensible suppose un monde intelligible sans lequel il ne peut être compris ; quand on analyse nos croyances morales telles qu'elles sont aujourd'hui dans notre conscience, et à ce point où le progrès des idées les a amenées, on trouve aussi une certaine idée qui dépasse la sphère de la conscience comme les idées de substance, de cause, de loi dépassent la sphère des sens ; c'est l'idée de l'absolu. Quand je me soumets à la loi morale, quand je lui sacrifie mes goûts, mes passions, mes intérêts, je sens que je n'accomplis pas une œuvre éphémère et stérile ; je sens que je m'attache à quelque chose d'infini et d'éternel, que je deviens l'instrument volontaire, la libre manifestation de l'éternelle raison des choses. C'est parce que la loi morale m'apparaît avec ce caractère qu'elle s'impose à ma volonté et me semble obligatoire. Voilà pourquoi aussi l'obéissance à la loi morale, loin de me

rabaisser me relève ; voilà pourquoi je sens que dans l'accomplissement de mon devoir, j'ai droit à la sympathie et au respect de mes semblables. L'idée religieuse dans ce qu'elle a de plus vague, il est vrai, mais aussi dans ce qu'elle a de plus élevé, se trouve donc au fond de toutes nos croyances morales. Le sentiment moral se confond à cette hauteur avec le sentiment religieux, ou plutôt il n'est que le sentiment religieux sous sa forme la plus pure et la plus parfaite. Il faut donc signaler dans la morale de Turgot une lacune comme dans sa métaphysique.

Si Turgot se sépare de Locke en métaphysique, tout en partant du même point ; s'il l'abandonne tout à fait en morale et dès le commencement ; en politique, il s'attache à ses principes sur la question fondamentale, c'est-à-dire sur la question des rapports de l'individu et de l'Etat. Avec Locke, il défend le droit de l'individu contre l'omnipotence de l'Etat ; sa pensée, sur ce sujet, s'inspire des ouvrages du philosophe anglais, l'*Essai sur le gouvernement civil* et la *Lettre sur la tolérance*. Mais tout en acceptant les principes contenus dans ces écrits, Turgot les développe ; il en fait sortir une doctrine bien plus étendue, bien plus élevée et bien plus vraie que celle de Locke.

La politique est fondée sur la morale ; la loi écrite, quelle que soit son origine, qu'elle soit l'œuvre d'un monarque, d'une aristocratie ou d'une démocratie, n'est obligatoire, respectable et sacrée qu'autant qu'elle est

juste. Elle ne peut être légitime qu'à la condition d'être la traduction plus ou moins exacte de la loi morale ; les devoirs qu'elle nous impose, les droits qu'elle nous accorde, ne sont réellement des devoirs et des droits que s'ils dérivent de la justice. La politique est donc étroitement unie à la morale ; elle en dépend ; de sorte que si l'on nie l'existence de la loi morale, on enlève en même temps toute base à la politique. Voilà pourquoi il est impossible d'arriver à une politique rationnelle quand on admet, en morale, la doctrine de l'intérêt personnel ; voilà pourquoi il est impossible de tirer de cette doctrine autre chose que le despotisme, c'est-à-dire le règne de la force. S'il n'y a d'autre principe d'action que l'intérêt personnel, les gouvernants, quels qu'ils soient, ne peuvent agir qu'en vue de leur intérêt. Invoquera-t-on les droits des individus contre les abus du pouvoir ? Mais au nom de quel principe ? Evidemment, le principe de l'intérêt personnel ne suffit plus. Voilà ce que n'a pas vu Locke ; voilà ce que Turgot voit très-clairement.

Mais s'il fonde la politique sur la morale, Turgot ne tombe pas dans l'excès qui confond la morale avec la politique. Rien de ce qui est contraire à la morale ne peut passer dans la loi ; mais, d'un autre côté, tout ce qui est prescrit par la morale ne doit pas être imposé par le législateur. Il y a une multitude d'actions dans lesquelles l'homme ne relève pas de l'État, mais de sa conscience seulement ; il y a des lois morales qu'il

peut violer, sans que l'autorité légitime ait le droit d'intervenir. Turgot admet donc la doctrine que Kant devait formuler plus tard avec tant de précision : il y a des devoirs de droit, c'est-à-dire des devoirs qui peuvent faire partie d'une législation positive et être imposés par la force, et des devoirs de vertu où l'autorité n'a rien à voir. C'est là la source du droit des individus vis-à-vis de l'État.

Turgot énumère ces droits de l'individu, ou, si l'on veut, ces droits de l'homme, comme on devait dire plus tard par opposition aux droits du citoyen, c'est-à-dire aux droits politiques, d'une manière plus complète qu'on ne l'avait fait jusqu'alors.

Pour Locke, les droits de l'individu se bornent à la liberté individuelle, au droit de propriété, à la liberté de la presse et à la liberté de conscience, et encore cette dernière liberté est-elle soumise à une restriction au préjudice de la religion catholique (1). Mais Locke ne parle ni de la liberté du travail, ni de la liberté du commerce. En France, les philosophes dé-

(1) Suivant Locke, les athées comme les catholiques ne doivent pas être tolérés dans l'État : « Ceux, dit-il, qui nient l'existence d'un Dieu ne doivent pas être tolérés, parce que les promesses, les contrats, les serments et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa parole ; et que si l'on bannit du monde la croyance d'une divinité, on ne peut qu'introduire aussitôt le désordre et une confusion générale. » C'est probablement ce passage de la *Lettre sur la tolérance*, qui a donné à Rousseau l'idée de cette religion civile, dont il est question dans le *Contrat social*.

fendent la liberté individuelle, mais particulièrement la liberté de conscience et la liberté d'écrire ; ils ne s'inquiètent pas de la liberté du travail et du commerce, ou même s'y opposent ; les économistes s'attachent à ces deux dernières libertés, sans s'occuper beaucoup des autres. Turgot est le défenseur de la liberté individuelle, de la liberté du travail et du commerce, de la liberté de la presse et de la liberté religieuse, c'est-à-dire de la liberté sous toutes ses formes ; il rattache tous ces droits à un même principe ; il les soutient par les mêmes arguments. Il est donc plus complet dans sa théorie du droit et de la liberté que Locke, les encyclopédistes et les économistes, et nulle part, au dix-huitième siècle, on ne trouve sur ce sujet une doctrine aussi large et aussi vraie que la sienne.

Mais quel est le fondement du droit individuel ? Quel est le principe qui rend légitimes toutes ces libertés dont nous venons de parler ? Turgot, nous l'avons vu, sépare nettement le droit individuel, qu'il appelle droit naturel, de l'intérêt général ; ce sont pour lui deux points de vue tout à fait différents.

L'intérêt général est la plus grande satisfaction possible des besoins essentiels du plus grand nombre ; telle est, à notre avis, la formule la plus simple et la plus claire de cette idée. La liberté du travail, la liberté du commerce, la liberté de disposer des fruits de son travail ou la propriété, ne sont-elles des droits que parce

qu'elles sont les conditions du bien-être général; la liberté philosophique et la liberté religieuse ne sont-elles des droits que parce qu'elles sont intimement liées à la tranquillité publique, et par suite des inconvénients qui résultent de la persécution? En un mot, le droit individuel a-t-il son fondement dans l'intérêt général? C'est ainsi que paraissent l'entendre les physiocrates. Si l'on interroge les ouvrages de Quesnay et de ses disciples, voici la doctrine qu'on y trouve: le droit naturel est le droit qu'a tout homme de faire tout ce qui lui est avantageux, tout ce qui est nécessaire à la satisfaction de ses besoins; pour l'usage de ce droit, il faut qu'il tienne compte, et par conséquent qu'il ait la connaissance de l'ordre naturel, c'est-à-dire de la constitution physique de l'univers; la loi naturelle est relativement à l'homme l'ensemble des conditions essentielles auxquelles il est assujetti pour s'assurer tous les avantages que l'ordre physique peut lui procurer; la société est une de ces conditions essentielles; elle rentre donc dans la loi naturelle; la liberté du travail, la liberté du commerce, le droit de propriété sont, à leur tour, dans la société, les conditions essentielles du bien-être général; elles sont, à ce titre, légitimes et justes. Ainsi, suivant les physiocrates, le droit individuel n'est point un premier principe; il dépend de l'intérêt général, qui est le principe suprême.

S'il en est ainsi, le bien-être du plus grand nombre est la source de tous nos devoirs et de tous nos droits,

de sorte que si l'on trouvait une manière de pourvoir aux besoins physiques de la masse, plus satisfaisante que celle qui résulte naturellement de la liberté du travail, de la liberté du commerce et de la propriété; si l'on pouvait concevoir et réaliser une organisation sociale où les membres de la société fussent mieux nourris, mieux vêtus, mieux logés que sous le régime de la liberté industrielle et commerciale, cette nouvelle constitution de la société serait légitime et de droit, lors même que la personnalité serait détruite, et que l'individu serait réduit au rôle d'un animal ou d'une machine. Dès lors, voilà la porte ouverte à toutes les rêveries des utopistes. Sans doute, les physiocrates sont bien éloignés de cette pensée; ils ont été dans l'ordre économique les apôtres ardents et convaincus de la liberté. Cependant leur principe fondamental peut conduire à cette conséquence.

Turgot, sur ce point, se sépare de son illustre maître, le docteur Quesnay. Loin de faire dériver le droit individuel de l'intérêt général, il subordonne toujours, comme nous l'avons démontré, l'intérêt général au droit individuel.

Si le droit ne repose pas sur l'intérêt de la société, quel peut être son fondement, sinon l'excellence et la dignité de la nature de l'homme, qui se distingue des animaux, parce qu'il possède la faculté de résister à ses appétits et à ses passions, pour obéir à ce qu'il regarde comme raisonnable et bon, parce qu'il est

moralement libre, parce qu'il est une personne et non une chose? Voilà, au fond, la pensée de Turgot. Mais, sur ce point, il faut reconnaître qu'elle n'a pas toujours la clarté qu'on désirerait, et qu'il semble quelquefois retomber dans la doctrine des physiocrates, surtout quand il s'agit des libertés qu'on pourrait appeler économiques. Cependant il est impossible de méconnaître que c'est là l'esprit de sa politique, surtout quand on considère les arguments dont il se sert pour défendre la liberté religieuse.

Comment Turgot est-il arrivé à reconnaître d'une manière vague, il est vrai, mais enfin à reconnaître le véritable fondement du droit, méconnu par les économistes ? C'est que Turgot n'a point borné sa pensée à ces libertés en quelque sorte inférieures, où le droit individuel, quoique tout aussi réel, ne se montre pas cependant avec autant d'évidence que dans les manifestations plus élevées de l'activité humaine. Les économistes avaient subi les inconvénients attachés au point de vue étroit où ils s'étaient renfermés. D'ailleurs, ils avaient été naturellement amenés à accepter la question telle qu'elle était posée. C'était au nom de l'intérêt général qu'on défendait les corporations, les règlements, les prohibitions, en un mot, toutes les entraves apportées à la liberté du travail et du commerce. C'est au nom de l'intérêt général mieux entendu que les économistes sont en quelque sorte obligés de réfuter leurs adversaires ; c'est, à ce titre, qu'ils deman-

dent la liberté dans l'ordre économique. L'intérêt général devient ainsi le principe suprême auquel ils ramènent tout. Ils ne voient point que ces libertés qu'ils défendent sont légitimes par un principe plus élevé et plus respectable. Ce principe supérieur, Turgot le rencontre naturellement quand il vient à examiner les titres de ces libertés plus nobles, et qui tiennent de plus près à la dignité de l'homme, la liberté philosophique et la liberté religieuse.

Les adversaires de la liberté religieuse ne peuvent point invoquer, pour défendre le principe de l'intolérance, l'intérêt général, c'est-à-dire, au fond, le bien-être du plus grand nombre; ce serait rabaisser l'homme, subordonner l'esprit à la chair et par conséquent détruire l'essence même de la religion; ils ne peuvent invoquer que la vérité de leurs dogmes. C'est parce qu'ils se prétendent les dépositaires de la vérité absolue qu'ils osent persécuter. Mais alors la contradiction éclate, et le droit apparaît avec toute son évidence. Quoi de plus absurde que de vouloir imposer la vérité par la force? La vérité n'existe pour l'homme qu'autant qu'elle est acceptée par son intelligence; la croyance est une adhésion de l'esprit que la persuasion seule peut produire, et qui, par conséquent, suppose la liberté. Toutes les fois qu'on prétend imposer un dogme par la menace ou par la promesse, par la terreur ou par la corruption, on méconnaît l'essence même de l'homme, on outrage sa dignité, on le dégrade, on

l'avilit ou on le révolte; on le condamne, si l'on réussit, à l'imbécillité ou à l'hypocrisie. La liberté religieuse est donc fondée sur la dignité de l'homme, dont le caractère essentiel est d'obéir à la raison. Il en est de la liberté philosophique comme de la liberté religieuse; elle repose sur la nature de l'homme, sur la faculté qui le distingue de l'animal et qui fait sa dignité. Ce n'est point au nom de l'intérêt général qu'on peut empêcher le libre examen des opinions reçues en morale, en politique, etc., ce n'est qu'au nom de la vérité. Mais si l'on a la vérité pour soi, pourquoi craindre l'examen. Défendre la critique des opinions admises par la foule, quelles qu'elles soient, c'est avouer qu'on n'est point sûr de leur vérité, qu'on n'a point de raisons pour les appuyer, qu'elles ne se soutiennent que par l'habitude; c'est condamner les hommes à l'aveuglement; c'est vouloir les conduire par la routine, et par conséquent méconnaître l'excellence de leur nature qui consiste dans l'intelligence.

Il en est du travail comme de la religion, comme de la spéculation philosophique; il est essentiellement libre. Si vous m'imposez tel genre de travail particulier, tels procédés de fabrication, tels règlements, vous me réduisez au rôle d'une machine; je ne réalise plus ce que je conçois; je n'obéis plus à mon intelligence, j'ai perdu toute initiative, je ne suis plus une personne, mais une chose; je ne puis plus régler ou arranger ma vie, comme je le crois raisonnable et bon; je n'ai

plus la libre disposition de moi-même. Après avoir organisé le travail en vue de la production et du bien-être, il faudra régler la consommation en vue du bonheur commun ; dès lors l'homme ne sera plus qu'un animal et la société un troupeau. En supposant, ce qui n'est pas, que l'individu puisse arriver de cette manière à une plus grande somme de bien-être, il aura perdu ce qui fait sa valeur, ce qui donne à la vie son prix, la liberté, la faculté de se gouverner soi-même. Le travail n'est réellement humain qu'à la condition d'être libre. Est-ce à dire que toute direction soit inutile ou mauvaise? Non; mais elle n'est légitime et bonne qu'à la condition d'être consentie.

Le véritable fondement de tous nos droits, c'est notre personnalité; c'est par là que l'homme vaut quelque chose. Otez la personnalité, il ne reste plus de l'homme qu'un animal. Quel est l'homme qui, à moins d'être descendu au-dessous de la brute, consentirait à être mieux nourri, mieux logé, mieux vêtu, à la condition de renoncer à sa liberté, à la faculté de se gouverner lui-même? Voilà ce que sent vivement Turgot, quoiqu'il ne l'exprime pas clairement.

Mais le droit individuel n'est point opposé à l'intérêt général; au contraire, la liberté est la condition nécessaire de la prospérité publique. Ici l'économie politique vient éclairer la politique. Turgot montre admirablement que la liberté du travail, le respect du droit de propriété, la liberté du commerce qui est le

corollaire de ce droit, tendent au bien-être général, et en sont les instruments les plus énergiques; et les économistes venus après lui n'ont rien ajouté d'essentiel à sa démonstration. Il établit d'une manière incontestable, particulièrement dans l'*Eloge de Gournay*, que l'intérêt personnel, c'est-à-dire le ressort principal, sinon unique, de la production, n'est point nécessairement opposé à l'intérêt général; que la liberté se règle et se modère elle-même, quand elle existe pour tout le monde, c'est-à-dire sous le régime de la concurrence, qui n'est au fond que la justice. On a reproché aux économistes cette théorie; on a prétendu qu'ils rabaissent l'homme en considérant l'intérêt personnel comme le principe de l'activité humaine. Il suffit, pour répondre à ce reproche ridicule, de faire observer que les économistes ne regardent pas l'intérêt personnel comme le seul ressort de l'activité humaine, mais seulement comme le ressort principal, ce qui est vrai; que l'intérêt personnel ne peut devenir l'instrument du bien-être général, qu'à la condition d'être soumis à la justice, et enfin, que ce mot d'intérêt personnel n'est point synonyme d'égoïsme, que ce n'est là qu'une expression abrégée, commode pour le raisonnement, et qui sert à désigner non-seulement les besoins physiques et purement individuels, mais des tendances élevées et généreuses, entre autres les affections de famille.

Ainsi, après avoir revendiqué la liberté au nom du

droit, Turgot, en montrant l'accord de la justice et de l'intérêt général, anéantit dans leur principe toutes les théories qui tendent à détruire ou à restreindre la liberté, en vue de l'utilité publique. Dans une sphère plus élevée, Turgot s'attache aussi à faire voir que la liberté religieuse et la liberté philosophique, libertés inséparables de la dignité humaine, droits absolus de l'individu, sont les seuls moyens de pourvoir à des intérêts d'un ordre supérieur, la paix publique, la découverte et le triomphe de la vérité. Ces libertés se règlent aussi par elles-mêmes, pourvu qu'elles existent pour tous, pourvu qu'on respecte la libre discussion, qui n'est en quelque sorte qu'une concurrence intellectuelle. Ainsi les droits des individus ne sont pas seulement le fond de la vie individuelle, mais encore de la vie sociale ; et cela se comprend puisque la société n'est composée que d'individus. Quand on viole les libertés individuelles, on n'outrage pas seulement la dignité humaine, mais encore on atteint dans son principe, dans ses organes essentiels, le corps social lui-même. La misère et la décadence sont le résultat de cette erreur ou de ce crime. Ainsi se trouve dissipé ce fantôme, qui sous le nom de raison d'Etat, de salut du peuple, de bonheur public, est le prétexte de toutes les tyrannies.

Turgot se préoccupe avant tout de déterminer les limites dans lesquelles la puissance publique doit se renfermer, et de faire à l'Etat sa part. C'est ainsi

qu'après avoir revendiqué les droits inaliénables et imprescriptibles des individus, il réclame encore, au nom de la justice et de l'intérêt général les libertés communales et provinciales. Toutefois, il ne restreint point outre mesure le droit social, que représente l'Etat. Il ne borne point les fonctions des pouvoirs publics à la protection des libertés et des propriétés individuelles. Ces pouvoirs sont naturellement chargés de pourvoir à certains intérêts généraux, pour lesquels l'activité des individus ne suffit point, et ces intérêts ne sont pas seulement des intérêts matériels, mais encore des intérêts moraux; c'est ainsi que l'Etat doit répandre l'instruction dans tout le corps social. Mais quelles sont au juste les attributions de l'Etat? Bien que, sur ce point délicat, la pensée de Turgot soit indécise, bien qu'il ne l'ait point formulée nettement, il nous paraît avoir aperçu la vraie solution; ses idées sur ce sujet peuvent en somme se ramener au principe suivant: jamais l'Etat ne doit rien entreprendre qui n'ait pour but la réalisation même de la loi morale; de plus, dans cette voie, il ne doit s'avancer que jusqu'où la conservation de la société l'exige; toute intervention de l'Etat, toute limite apportée à la liberté individuelle, qui n'est point réclamée par une nécessité absolue, est une usurpation et une tyrannie. Il faut remarquer que ce mot de nécessité n'a plus la même portée, quand on a établi que les libertés individuelles et municipales sont des droits antérieurs à la société politique, que la

société politique a pour mission de faire respecter.

Sur la question de la liberté politique, Turgot est moins heureux; tout en reconnaissant que cette liberté est un droit, il en ignore l'importance et les conditions. Une erreur économique le jette dans une théorie chimérique et lui fait accorder aux propriétaires de biens-fonds une puissance excessive. Nous avons réfuté cette erreur; il est inutile de rien ajouter. Turgot se trompe également sur la question de l'organisation de la puissance publique; il méconnaît le principe salutaire de la séparation des pouvoirs, qu'il confond avec le partage de la souveraineté, le gouvernement mixte qui est composé à la fois de monarchie, d'aristocratie et de démocratie. Sur ce point, il faut reconnaître qu'il est égaré par Montesquieu lui-même, qui ne distingue pas nettement le partage de la souveraineté, c'est-à-dire le gouvernement mixte, du principe différent de la division de l'autorité ou de la séparation des pouvoirs publics. Enfin, Turgot ne semble pas non plus attribuer à la liberté politique toute l'importance qu'elle mérite. Cependant, ici encore il y a dans la doctrine de Turgot une vérité profondément sentie, c'est que les droits politiques existent surtout à titre de garanties; que les libertés individuelles et municipales sont bien plus précieuses que la liberté politique; que cette dernière liberté, toujours nécessaire, sans doute, perd néanmoins quelque chose de sa valeur à mesure que l'action de l'Etat devient plus

restreinte ; en un mot, que l'ordre politique est subordonné à l'ordre social. Voilà ce que Turgot sentait avec les économistes, mais sans aller, comme Quesnay et la plupart de ses disciples, jusqu'à la chimère du *despotisme légal*.

Turgot était naturellement amené par ses principes à chercher dans la justice la règle du droit international, et à considérer encore dans ce cas particulier la justice comme conforme à l'intérêt général de l'humanité. Mais Turgot exagère ce principe, ou plutôt il le dénature, quand il soutient que les intérêts d'un peuple quelconque ne sont jamais opposés aux intérêts des autres, et qu'il n'importe nullement à la masse des citoyens d'appartenir à une nation conquérante et dominatrice, comme si la masse des citoyens d'une nation qui a le monopole du commerce maritime n'était point intéressée à la conservation de ce monopole. En général, Turgot est porté à regarder non-seulement l'intérêt général, mais encore les intérêts particuliers comme étant toujours conformes à la justice ; c'est là une erreur.

Malgré ces erreurs et ces lacunes, si l'on considère la politique dans son problème fondamental, les rapports de l'individu et de la cité avec l'Etat, on trouvera que Turgot est, dans cette partie de la philosophie, supérieur aux plus grands esprits de son temps. Nulle part la question n'a été mieux posée, et mieux résolue que dans ce qui nous reste de ses écrits.

Le *Contrat social*, par le talent de son auteur et l'immense influence qu'il a exercée, est un des ouvrages les plus considérables du XVIII[e] siècle; cependant les théories politiques de Rousseau sont aussi inférieures aux théories politiques de Turgot, que la cité antique est au-dessous des sociétés modernes. Tandis qu'aux yeux de Turgot la société est l'état naturel de l'homme, que les tendances primitives de l'individu concourent au bien général, et que la mission principale du pouvoir est de garantir le libre développement de toutes les énergies individuelles, Rousseau regarde non-seulement la société politique, mais encore la société tout entière, comme quelque chose d'artificiel. Il voit l'état naturel de l'homme dans une indépendance sauvage et un isolement complet; il croit que la société n'a pu se constituer, et ne peut se conserver que par une sorte de violence imposée aux individus qui la composent, et il assigne aux législateurs la mission de transformer, de refaire, ou plutôt de mutiler la nature humaine. « Celui qui ose entreprendre, dit-il, d'instituer un peuple, doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine; de transformer chaque individu qui, par lui-même, est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout, dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous

avons tous reçue de la nature (1). » Tandis que Turgot commence par poser la liberté du travail, la liberté de disposer des fruits de son travail, la liberté du commerce, la liberté philosophique et la liberté religieuse comme des droits qui dérivent de la dignité humaine, droits égaux pour tous les hommes, inaliénables et imprescriptibles, et qu'il subordonne l'ordre politique à l'ordre social; Rousseau, égaré par le fantôme des républiques antiques, subordonne l'ordre social à l'ordre politique, et sacrifie l'homme au citoyen; il méprise le travail et le commerce; il en ignore complétement les lois (2); il rejette le gouvernement représentatif, c'est-à-dire la seule forme possible de la liberté politique dans nos sociétés, et condamne l'homme moderne à la vie du citoyen de Rome ou de Sparte; il semble douter que la liberté politique puisse exister sans l'esclavage (3); il impose à tous les citoyens la pratique d'une religion civile sous peine de

(1) *Contrat social*, liv. II, ch. VII.

(2) « Donnez de l'argent et bientôt vous aurez des fers. Le mot de *finance* est un mot d'esclave; il est inconnu dans la cité. Dans un pays vraiment libre, les citoyens font tout avec leurs bras et rien avec de l'argent; loin de payer pour s'exempter de leurs devoirs, ils payeraient pour les remplir eux-mêmes. Je suis bien loin des idées communes; je crois les corvées moins contraires à la liberté que les taxes. »

Ces quelques lignes n'ont pas besoin de commentaire; elles suffisent à prouver que le système politique de Rousseau pèche par la base.

(3) « Quoi! la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude? Peut-être. Les deux excès se touchent. Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste. » *Contrat social*, liv. III, ch. XV.

mort. « Il y a donc, dit Rousseau, une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas ; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois (1). » Enfin, tandis que Turgot fait reposer la loi écrite sur la loi morale ou la justice, Rousseau lui donne pour fondement la volonté générale, qui, suivant lui, ne peut point errer ; il justifie ainsi la tyrannie des majorités, et proclame l'infaillibilité du nombre.

L'œuvre capitale du dix-huitième siècle en politique, ce n'est pas le *Contrat social*, c'est l'*Esprit des lois*. Montesquieu, comme publiciste, est bien supérieur à Rousseau ; sa pensée est bien plus large, bien plus élevée ; il comprend les sociétés modernes ; son idéal n'est point Sparte, mais l'Angleterre. Il combat l'esclavage au nom du droit naturel et du droit civil ; il le flétrit avec une ironie amère qui

(1) *Contrat social*, liv. IV, ch. VIII.

cache une indignation généreuse. Cependant, Montesquieu, comme Rousseau, ne distingue pas l'ordre social de l'ordre politique ; il ne pose pas les libertés individuelles et communales comme les éléments essentiels de cet ordre social, comme des droits imprescriptibles et inaliénables ; il définit la liberté : le droit de faire tout ce que les lois permettent, sans marquer aucune limite à la puissance législative ; il ne fonde pas la propriété sur le travail, mais sur la loi civile : « Comme les hommes ont renoncé, dit-il, à leur indépendance naturelle pour vivre sous les lois politiques, ils ont renoncé à la communauté naturelle des biens pour vivre sous des lois civiles (1). » Il y a dans l'*Esprit des lois* des réflexions pleines de bon sens et de finesse, des paroles éloquentes en faveur de la tolérance religieuse ; cependant Montesquieu n'admet pas la liberté de conscience sans restriction ; il ne la regarde pas comme un droit de l'individu ; il semble être partisan de l'unité religieuse, et considérer les sectes comme un mal : « Voici, dit-il, le principe fondamental des lois en fait de religion. Quand on est maître de recevoir dans un Etat une nouvelle religion ou de ne la pas recevoir, il ne faut pas l'y établir ; quand elle y est établie, il faut la tolérer (2). »

Ce qui préoccupe surtout Montesquieu, ce qu'il redoute par-dessus tout, c'est l'arbitraire. Voilà ce qu'il

(1) *Esprit des lois*, liv. XXXV, ch. xv.
(2) *Esprit des lois*, liv. XXV, ch. x.

combat à outrance sous le nom de despotisme; et quand il parle de despotisme, il a dans l'esprit le despotisme oriental, c'est-à-dire l'arbitraire. L'idéal politique de Montesquieu, c'est une société dont les membres ne sont soumis qu'à la loi, où les caprices d'un roi, les intérêts d'une aristocratie, les passions d'une démocratie ne peuvent pas se mettre au-dessus de la loi (1). Il voit que la condition essentielle d'une telle société, c'est que l'Etat ne soit pas livré à une puissance unique et absolue, royauté, aristocratie ou démocratie; c'est qu'il existe plusieurs pouvoirs qui se balancent, se contiennent et se limitent réciproquement; voilà ce qu'il trouve et ce qu'il admire en Angleterre. Mais Montesquieu ne sent pas assez que la loi peut être tyrannique et violer les droits des individus, même dans les pays où cette constitution existe. Il ne comprend pas qu'en dehors de toutes les formes politiques, il y a un ordre social absolu qui est de tous les temps et de tous les pays. Ainsi, sur la question fondamentale de la politique, Montesquieu est inférieur à Turgot.

(1) Cependant il admet les lois d'exception, c'est-à-dire les lois spéciales portées contre des particuliers. « Cicéron, dit-il en parlant de ces lois, veut qu'on les abolisse, parce que la force de la loi ne consiste qu'en ce qu'elle statue sur tout le monde. J'avoue pourtant que l'usage des peuples les plus libres qui aient jamais été sur la terre, me fait croire qu'il y a des cas où il faut mettre pour un moment un voile sur la liberté, comme l'on cachait les statues des dieux. » *Esprit des lois*, liv. XII, ch. XIX.

CHAPITRE III.

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE. — INFLUENCE DES IDÉES DE TURGOT.

Origine de l'idée de progrès dans la philosophie moderne. — Bacon, — Descartes, — Pascal, — Bossuet, — Leibnitz. — La théorie de Turgot comprend toutes les idées précédemment émises sur la perfectibilité humaine. — Défauts de cette théorie. — Optimisme excessif. — Vues sur l'histoire générale supérieures à celles de Montesquieu et de Voltaire. — Influence des idées de Turgot sur d'Alembert, Condorcet, Smith, Mirabeau.

Pour achever cette critique sommaire de la doctrine de Turgot, il ne nous reste plus qu'à examiner ses principales idées sur la philosophie de l'histoire.

A l'époque où Turgot écrivait ses discours sur les progrès successifs de la civilisation, l'idée de la perfectibilité de l'espèce humaine était d'une manière plus ou moins confuse dans toutes les intelligences. C'est au commencement du dix-septième siècle, dans le mouvement philosophique dont Bacon et Descartes sont les représentants éminents, que cette idée s'était produite pour la première fois avec quelque netteté. Bacon et Descartes rejettent l'autorité d'Aristote, regardent l'antiquité comme l'enfance de l'humanité, apportent des méthodes nouvelles et par conséquent une science nouvelle dont ils posent les principes, mais

dont les conséquences sont infinies. De plus, la science de Descartes, comme celle de Bacon, est une science pratique; elle est féconde en applications utiles qui doivent contribuer de plus en plus au bien-être de l'humanité. On connaît sur ce point les idées de Bacon. La pensée de Descartes n'est pas moins catégorique, quoique ce côté de sa philosophie soit moins connu (1). L'idée de la perfectibilité humaine répandue par Bacon et par Descartes fit son chemin en Angleterre et en France. Tout le monde a lu dans les *Pensées* le célèbre passage où Pascal reconnaît que « toute la suite des hommes pendant le cours de tant de siècles doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. » Bossuet, comme Pascal, admet que l'homme est essentiellement perfectible, et, comme Pascal, il fait de la

(1) «... Sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes : car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie ; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre maîtres et possesseurs de la nature. » *Discours de la méthode*, 6me partie.

perfectibilité un des caractères de l'intelligence et par conséquent de l'humanité. « Après six mille ans d'observations, dit-il, l'esprit humain n'est pas épuisé; il cherche et il trouve encore, afin qu'il connaisse qu'il peut trouver jusques à l'infini, et que la seule paresse peut donner des bornes à ses connaissances et à ses inventions (1). » Mais jusque-là, il ne s'agissait que du progrès des sciences et des arts mécaniques; la querelle des anciens et des modernes vint poser la question du progrès pour les beaux-arts et la poésie. Les publicistes et les économistes du dix-huitième siècle, par la critique des mœurs, des institutions, des législations et des religions du passé, dégagent l'idéal d'une société nouvelle fondée sur la justice, ayant pour résultat le bonheur de l'humanité; par là ces écrivains font naître dans les esprits l'idée d'un nouveau progrès, le progrès moral, social et politique. Mais déjà la théorie du progrès avait pris avec Leibnitz un caractère véritablement scientifique. Un des principes de la philosophie de Leibnitz est la loi de continuité, qui n'est que l'idée du progrès étendu à tout l'univers. Leibnitz voit le progrès partout, dans l'humanité, au-dessus et au-dessous de l'humanité. Au-dessous de l'homme, tous les êtres forment une série progressive où chaque terme est supérieur à celui qui le précède immédiatement; au-dessus de l'homme, il

(1) *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. v, § 8.

y a aussi une série d'existences supérieures les unes aux autres, que l'humanité est destinée à traverser successivement. Ainsi s'élève et s'étend, dans la philosophie de Leibnitz, la notion du progrès. Ce n'est pas tout : chaque progrès est déterminé par un progrès antérieur ; dans tout être, un état quelconque dérive de l'état précédent et détermine l'état futur ; le présent est en germe dans le passé et contient l'avenir. Voilà ce que n'avaient point compris Bacon et Descartes, qui s'imaginaient rompre avec la tradition et ne rien conserver du passé.

Turgot admet, commme nous l'avons vu, le progrès des arts mécaniques, des sciences, des mœurs, des lois, et jusqu'à un certain point, des beaux-arts et de la poésie ; de plus il reconnaît dans l'histoire la loi de continuité ; enfin, guidé par cette théorie, et c'est là son principal mérite, il trace une esquisse de l'histoire universelle, où se montrent une hauteur de vue et une pénétration qui ne se trouvent pas au même degré chez les historiens contemporains.

Le principal reproche qu'on doive adresser à la théorie de Turgot sur la perfectibilité humaine, c'est qu'elle manque de précision. Les principes n'y sont point posés nettement, et il faut forcer pour ainsi dire sa pensée, pour lui donner une forme systématique et facilement intelligible. Mais il faut bien songer que nous n'avons que des écrits de sa première jeunesse, que des ébauches, pour nous faire une idée de sa doctrine sur ce

sujet important, qui fut pour lui pendant toute sa vie l'objet d'une méditation persévérante.

Turgot ramène tous les progrès de l'humanité au progrès de l'esprit. Mais il n'insiste pas assez sur ce point ; il ne montre pas suffisamment que l'intelligence étant l'essence même de l'homme, tous les progrès ne sont que les formes différentes du progrès intellectuel ; que c'est là le principe même de la civilisation, et que le progrès intellectuel étant indéfini, le développement de la civilisation est lui-même indéfini.

Dans le progrès de la connaissance humaine, qui est le progrès fondamental, Turgot ne distingue pas deux moments, deux états complétement différents. D'abord la connaissance humaine n'est qu'un ensemble d'opinions, de vues générales et vagues, de systèmes divers et contradictoires qui se disputent les esprits sans pouvoir les réunir. Plus tard la connaissance humaine passe à l'état de science ; elle repose sur des principes nettement déterminés ; elle se constitue dans ses différents objets, se fixe dans ses méthodes et arrive à des résultats généralement acceptés, qui s'imposent en quelque sorte aux intelligences. Les sciences mathématiques, physiques et naturelles sont des sciences aujourd'hui constituées ; les sciences morales tendent à se constituer, mais ne le sont point encore.

Comme tout son siècle, Turgot reconnaît les effets bienfaisants du progrès des idées ; il a foi dans la raison ; il voit dans le développement de l'intelligence

humaine, une cause de bonheur, et la principale, pour l'humanité, le triomphe de plus en plus complet de la justice et du droit, la satisfaction de plus en plus assurée de tous les intérêts légitimes, et, en quelque sorte, la fin de tous les maux qui ne sont pas inhérents à la condition humaine. Par là, Turgot se distingue de Rousseau, qui regarde la perfectibilité comme une cause de décadence pour l'espèce humaine.

Mais Turgot ne montre pas assez que le progrès le plus élevé, celui qui semble à lui seul résumer toute la destinée humaine, c'est le progrès moral. Quant au progrès des beaux-arts, et particulièrement de la poésie, Turgot ne le considère que par ses côtés extérieurs ; il ne tient pas compte de l'idéal ; il ne voit dans cette manifestation de l'esprit humain, qu'une affaire d'agrément. Comme tout son siècle il méconnaît ce qu'il y a de vivant et souvent de spontané dans les œuvres littéraires ; il ignore le lien qui les rattache au sentiment religieux et au sentiment moral ; il ne remarque pas que par ce côté ils suivent le mouvement de l'esprit humain.

Enfin, si l'on considère le progrès de la civilisation dans son ensemble, il faut signaler encore une distinction importante que Turgot n'a point indiquée. Il y a une époque où l'humanité vit et se développe spontanément, par le seul effet des énergies dont elle est douée ; c'est sa première période, et pour ainsi dire son enfance ; il y en a une autre qui est comme sa maturité,

où elle prend conscience d'elle-même, au moins dans les nations qui la représentent, où elle se sait perfectible, où elle connaît les conditions de son perfectionnement, et où elle se propose pour but l'idéal le plus élevé qu'elle puisse concevoir, la réalisation de la loi morale dans l'individu, la famille, l'Etat et l'espèce tout entière; où elle sort de la fatalité et devient réellement libre, c'est-à-dire soumise à la raison, qui est sa loi. Cette distinction est importante, car les lois qui ont présidé au développement de l'humanité pendant la première période, ne sont pas celles qui doivent la diriger pendant la seconde. Voilà ce que Turgot ne paraît pas avoir compris.

Turgot a indiqué quelques-unes des causes qui influent sur les progrès de l'esprit humain, et par conséquent sur la marche de la civilisation tout entière, qui favorisent, qui retardent, ou même qui arrêtent complétement son développement. Tout en admettant l'influence du climat, il lui fait sa part, et il pose cette règle excellente, qu'il faut, dans l'explication des faits historiques, avoir épuisé toutes les causes morales avant de recourir à l'influence physique du climat. Mais peut-être ne tient-il pas assez compte de la diversité des races.

De toutes les causes qui agissent sur le développement de l'humanité, les plus puissantes sont en même temps les plus intimes, ce sont les besoins et les passions de l'homme. Turgot ne se contente pas de leur

accorder une très-grande importance, il pense que leur action a toujours été bienfaisante, et que les effets des passions ont partout et toujours contribué au perfectionnement de l'espèce humaine.

Sans doute, les besoins, les appétits, les désirs, et jusqu'à un certain point les passions de l'homme sont les conditions nécessaires de son activité, l'aiguillon sans lequel il ne serait point sorti de son ignorance primitive. Est-ce à dire pour cela que tous les effets des passions aient été salutaires, qu'ils aient tous concouru aux progrès de la civilisation? Cette hypothèse conduit nécessairement à un optimisme inadmissible; comme tous les événements humains sont produits par des besoins et des passions, il n'y en aurait donc pas un qui, en définitive, n'eût été utile au bonheur de l'espèce. Rien n'est plus faux, historiquement, qu'une telle théorie. Il y a eu des crimes, des guerres, des conquêtes qui ont arrêté le mouvement de l'esprit humain loin de le favoriser. En quoi les crimes de Sylla et de Marius, les folies sanguinaires des empereurs romains, les invasions des Huns et des Mongols, l'établissement des Turcs en Europe, la Saint-Barthélemy et les dragonnades ont-ils été utiles à la civilisation? Il faut donc reconnaître dans l'histoire des événements qui n'ont pas contribué au progrès de l'espèce humaine, mais qui l'ont, au contraire, retardé ou arrêté.

De plus, cette doctrine historique aurait de singulières conséquences morales. Si toutes nos actions,

quelles qu'elles soient, concourent au perfectionnement de l'esprit et au bonheur de l'espèce humaine, la distinction du bien et du mal paraît fort affaiblie pour ne point dire complétement effacée. Nous tombons dans une indifférence absolue, dans une sorte de quiétisme analogue à celui des mystiques, et dont s'accommodent toutes les mauvaises passions. Il n'existe plus ni vice ni vertu, puisque, quoi qu'on fasse, on est utile au genre humain; il n'y a plus de culpabilité pour ceux qui connaissent la marche des choses. Turgot proteste contre une pareille doctrine; cependant elle est la conséquence légitime du principe qu'il a posé. Leibnitz avant lui avait commis la même erreur; à propos de ces opinions contraires à la vraie morale « qui se glissent dans les livres à la mode, et qui disposent toutes choses à la révolution générale dont l'Europe est menacée, » il avait dit : « Si l'on se corrige encore de cette maladie d'esprit épidémique, dont les mauvais effets commencent à être visibles, ces maux peut-être seront prévenus; mais si elle va croissant, la Providence corrigera les hommes par la révolution même qui en doit naître; car, quoi qu'il puisse arriver, tout tournera toujours pour le mieux en général au bout du compte, quoique cela ne doive et ne puisse pas arriver sans le châtiment de ceux qui ont contribué même au bien par leurs actions mauvaises (1). »

(1) *Nouveaux Essais*, liv. IV, ch. XVI.

Cependant si l'on va au fond de la pensée de Turgot, si on la dégage de ce qui l'embarrasse et l'obscurcit, on trouvera qu'il a entrevu et pour ainsi dire senti, sans parvenir à les exprimer nettement, les deux conditions principales qui sont nécessaires au progrès de l'esprit humain, la libre manifestation des facultés de l'homme et la diversité des situations.

Le tableau que trace Turgot dans son deuxième discours en Sorbonne et dans les plans qui peuvent en être considérés comme le développement, est nécessairement incomplet. On n'y trouve aucune vue sur l'histoire des législations, sur l'origine des religions, sur le rôle de la philosophie grecque; la poésie et les beaux-arts n'y sont point rattachés à la civilisation qui les a vus naître et dont ils sont le produit naturel. Toutefois ce tableau est encore ce qu'il y a de plus complet, de plus profond et de plus exact au XVIIIe siècle. Turgot rend compte des origines de l'humanité sans recourir à cette hypothèse incompréhensible d'un état de nature antérieur à l'état social, qui eut tant de succès de son temps. Partout il nous montre l'homme en société, et le premier, si nous ne nous trompons, il établit d'une manière au moins vraisemblable les états successifs par lesquels a dû passer l'espèce humaine, et qui sont comme les différents degrés de la civilisation, la chasse, l'état pastoral et l'agriculture. Arrivé aux époques historiques, Turgot décrit avec non moins de vérité la succession des dif-

férentes civilisations : l'Orient, la Grèce, Rome et la civilisation chrétienne; il fait sentir la supériorité de chacune de ces civilisations sur celle qui l'a précédée ; il regarde la civilisation du moyen âge dont le christianisme est le principe comme la transition nécessaire entre les sociétés antiques et les sociétés modernes.

Turgot, comme Montesquieu, cherche à donner la raison de tous les faits historiques, mais de plus il montre le mouvement général et le progrès des choses humaines, ce que ne fait pas Montesquieu, ce qu'il ne paraît pas avoir compris. Comme Voltaire, Turgot assigne pour but aux mouvements de l'humanité qui se manifestent dans l'histoire, le règne de la raison, c'est-à-dire de la justice; mais il voit ce que n'a point vu Voltaire; il regarde les civilisations du passé comme autant d'états nécessaires que l'humanitéa dû traverser pour arriver à la civilisation moderne. Ainsi, dans l'intelligence des faits historiques, Turgot nous semble supérieur à Voltaire et même à Montesquieu.

L'influence des idées de Turgot fut nécessairement bornée; ses contemporains n'eurent guère que des fragments de sa pensée; ils ne connurent que les articles insérés dans l'Encyclopédie et ses *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*. L'article *Existence* fut peu compris ; Morellet le trouve obscur ; Condorcet, qui le vante beaucoup, ne l'entend pas. Il croit que, pour Turgot, l'idée d'existence est l'idée de la permanence de certaines collections de sensations

qui se reproduisent toujours les mêmes, ou dont les changements sont soumis à des lois. Nous avons montré l'analogie de la doctrine métaphysique de Turgot avec celle de Maine de Biran. Faut-il voir dans l'article *Existence* l'origine de la philosophie de Maine de Biran? Nous ne le pensons pas. La doctrine de Maine de Biran et celle de Turgot font partie du même mouvement philosophique, mais l'une ne procède pas de l'autre. Comme Turgot, Maine de Biran part de la philosophie sensualiste; il est amené peu à peu à la corriger et à la réformer dans ses principes; mais il va plus loin que Turgot; il est tout à fait maître de sa pensée; il a conscience des différences profondes qui le séparent de Locke et de Condillac; il faut ajouter aussi qu'il aboutit à une exagération en réduisant le *moi* à une seule de ses facultés, la volonté. La pensée de Maine de Biran suit la même marche que celle de Turgot, mais elle n'en vient point; ce sont deux mouvements qui ont le même point de départ, la même direction et dont l'un dépasse l'autre.

La seconde partie de l'article *Existence* contient une théorie de la connaissance des objets extérieurs à la fois originale et profonde. D'Alembert la reproduit dans son *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines*. « La conclusion, dit d'Alembert, que le métaphysicien tire de ses sensations à l'existence des objets, est-elle démonstrative? Les philosophes se partagent sur ce

point, quoique tous conviennent que notre penchant à juger de l'existence des corps est invincible. La seule réponse raisonnable qu'on puisse opposer aux objections des sceptiques, contre l'existence des corps, est celle-ci : les mêmes effets naissent des mêmes causes ; or, supposant pour un moment l'existence des corps, les sensations qu'ils nous feraient éprouver ne pourraient être ni plus vives, ni plus constantes, ni plus uniformes que celles que nous avons ; donc nous devons supposer que les corps existent. Voilà jusqu'où le raisonnement peut aller en cette matière, et où il doit s'arrêter (1). » N'est-ce point là la théorie de Turgot, plus claire mais peut-être moins profonde.

Mais ce sont les idées de Turgot, sur la perfectibilité humaine, qui devaient laisser dans l'histoire des doctrines la trace la plus durable ; c'est sa pensée qui a inspiré l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Condorcet reprend les idées de Turgot ; il leur donne plus de précision et plus de netteté ; il distingue dans le développement de l'humanité les deux périodes dont nous avons parlé, la période spontanée pour ainsi dire, où le progrès s'accomplit en vertu des lois fatales de la nature, et sans que l'humanité en ait conscience, et la période réfléchie où l'homme se sait perfectible et ne place plus son idéal dans le passé, mais dans l'avenir. De plus, Condorcet

(1) *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines.*

insiste sur les causes qui ont retardé la marche de la civilisation; mais il juge le christianisme avec moins d'impartialité; et dans le bonheur qu'il rêve pour l'humanité, il se laisse aller à des espérances chimériques.

Il est très-probable qu'Adam Smith a profité des *Réflexions sur la production et la distribution des richesses,* imprimées dès 1766. Enfin, la théorie contenue dans l'article *Fondation*, est devenue, en quelque sorte, la doctrine de la Révolution dans toutes les questions de cette nature. Mirabeau la cite dans la célèbre discussion sur la suppression des biens du clergé; il ne la combat qu'en apparence et par pure précaution oratoire; au fond, il s'en inspire et lui emprunte tous ses arguments.

Ainsi, quoique Turgot n'ait ni formulé nettement, ni développé suffisamment sa pensée, il n'est pas, cependant, resté sans influence sur le mouvement des esprits; il a sa place dans l'histoire des opinions humaines.

CONCLUSION.

Résumons en quelques mots ce que nous avons établi longuement. En métaphysique, Turgot, tout en suivant le mouvement imprimé par Locke, corrige et réforme dans ses principes la doctrine du philosophe anglais ; il établit que l'idée fondamentale de l'intelligence humaine, l'idée d'existence, vient de la conscience et non des sens ; par là il détruit dans leur base le matérialisme et le scepticisme, et pose le fondement solide de la véritable métaphysique ; il distingue dans la connaissance des objets extérieurs la perception primitive et spontanée à laquelle s'arrête le vulgaire, et le point de vue du philosophe, qui est en quelque sorte le second moment de cette connaissance ; il réfute les objections des sceptiques contre l'existence des corps d'une manière à la fois profonde, originale

et vraie ; mais un besoin excessif de rigueur et d'exactitude lui fait méconnaître la valeur de la perception extérieure et les véritables conditions de la certitude propre à la mémoire, qui ne peut guère se distinguer de la certitude propre à la conscience. Contrairement à tous les philosophes de son temps, il voit dans le langage le produit spontané des facultés humaines ; il le regarde comme un instrument utile pour l'intelligence, mais non comme le principe de la pensée. Sur la question de l'existence de Dieu, Turgot n'émet aucune opinion originale, et ne dépasse point ses contemporains.

En morale, il combat la doctrine de l'intérêt personnel, et il indique en une page tous les arguments qu'on peut employer contre elle. Il ne s'arrête pas à la doctrine des sentiments moraux ; il fait reposer la loi morale ou la justice sur la nature de l'homme et sur ses rapports avec ses semblables ; il considère donc l'observation de la nature humaine comme la méthode nécessaire pour déterminer les prescriptions de la loi morale ; il se rapproche sur ce point de la théorie de Montesquieu, mais il ne remonte point jusqu'au premier principe de la loi morale, l'idée de l'absolu.

En politique, Turgot pose nettement le problème fondamental, le problème des droits de l'individu et des droits de l'Etat : il établit le droit des individus ; il le distingue de l'intérêt général, et il montre en même temps, par une analyse approfondie, que les

libertés individuelles sont les conditions de la prospérité et de la paix publiques. Il revendique les libertés provinciales et municipales, comme les libertés individuelles au nom de l'intérêt général et de la justice. Mais il se trompe sur la liberté politique; tout en la reconnaissant comme un droit, par suite d'une erreur économique, il ne l'accorde qu'aux seuls propriétaires fonciers. Il méconnaît aussi le principe essentiel de la séparation des pouvoirs.

Sa philosophie de l'histoire résume en une seule théorie toutes les idées qui avaient été émises jusqu'à lui; il admet à la fois le progrès des arts mécaniques, des sciences, des beaux-arts, des mœurs, des lois civiles et politiques; il voit dans le passé le germe de l'avenir; il signale l'influence bienfaisante du christianisme sur la civilisation; mais il n'indique pas suffisamment les causes qui empêchent, retardent ou arrêtent les progrès de l'esprit humain; en regardant comme salutaire l'effet de toutes les passions, il incline vers un optimisme qui finirait par effacer la distinction du bien et du mal. Toutefois, sa pensée, dégagée de ce qu'elle renferme d'excessif et d'obscur, a un grand fonds de vérité : c'est que la libre manifestation des facultés humaines et la diversité des situations sont les deux conditions principales du progrès de la civilisation.

Enfin, en économie politique, s'il partage les erreurs de Quesnay sur le rôle de la terre dans la

production et sur l'impôt, il montre avec une clarté et une abondance qu'on ne rencontre pas jusqu'à lui, la nécessité de la liberté du travail, de la propriété, de la liberté du commerce pour la production de la richesse; il établit, d'une manière véritablement scientifique, la nature de la monnaie et le rôle du crédit; le premier; il démontre la légitimité du prêt à intérêt, il détermine les causes qui en font varier le taux, et il en réclame la liberté absolue.

Si l'on rapproche les idées de Turgot sur la métaphysique, la morale, la philosophie de l'histoire et les principes de l'économie politique, des idées de ses contemporains sur les mêmes sujets, on trouvera que sa doctrine est, en somme, la plus large et la mieux liée de toutes celles qui s'étaient produites jusqu'à lui. Sa pensée comprend tout ce qu'il y a de grand et de vrai dans son siècle. Il en résume tous les principes féconds et toutes les aspirations généreuses; il ajoute à ce qu'il reçoit du dehors, des idées nouvelles et profondes. Il serait l'expression la plus complète de son époque, s'il eût renoncé à être un administrateur pour devenir un écrivain. Montesquieu, Voltaire et Rousseau n'ont vu ni autant, ni aussi bien que lui.

Si, après la doctrine du philosophe on considère les actes de l'homme d'Etat, si l'on songe que le plan qu'il s'était proposé de réaliser pendant son ministère contenait à peu près tout ce que la Révolution française a fondé de durable; enfin, si l'on fait attention

que, dans toute sa carrière administrative et politique il n'a jamais eu pour mobile qu'un seul sentiment auquel il a tout sacrifié : l'amour de la justice et de l'humanité; peut-être ne trouvera-t-on pas fort exagéré le jugement de Malesherbes sur son ami : « Il avait la tête de Bacon et le cœur de L'Hôpital. »

NOTES

Note 1, p. 78.

Voici, d'après la *Correspondance littéraire de Laharpe*, un passage d'une pièce satirique composée par Turgot contre le cardinal de Bernis à l'occasion de la guerre de Sept ans :

Des nœuds par la prudence à l'intérêt tissus,
Un système garant du repos de la terre,
Vingt traités achetés par deux siècles de guerre,
Sans pudeur, sans motifs en un instant rompus;
Aux injustes complots d'une race ennemie,
Nos plus chers intérêts, nos alliés vendus;
    Pour cimenter sa tyrannie,
Nos trésors, notre sang vainement répandus;
Les droits des nations, incertains, confondus,
L'empire déplorant sa liberté trahie;
Sans but, sans succès, sans honneur
Contre le Brandebourg l'Europe réunie;
De l'Elbe jusqu'au Rhin les Français en horreur,
Nos rivaux triomphants, notre gloire flétrie,
    Notre marine anéantie;
Nos îles sans défense et nos ports saccagés,
Voilà les dignes fruits de vos conseils sublimes!
    Trois cent mille hommes égorgés,
    Bernis, est-ce assez de victimes?
Et les mépris d'un roi pour vos petites rimes
    Vous semblent-ils assez vengés?

Vers 1770, une autre pièce anonyme de Turgot circula parmi les gens de lettres et les gens du monde. Elle était intitulée : *Michel et Michau*, et dirigée contre deux conseillers au Parle-

ment : Michel Lepelletier de Saint-Fargeau et Michot de Montblin. La manière de Voltaire était assez bien imitée; aussi lui fut-elle attribuée. (*V. la Correspondance de Voltaire*, t. XVI, édition Beuchot.) Toutefois, les vers cités par Laharpe, dans sa *Correspondance littéraire*, ne sont pas de Turgot, mais de Condorcet, ou tout au moins ils ont été retouchés par Condorcet. — (V. *la Correspondance de Condorcet et de Turgot*, édition de MM. O'Connor et F. Arago, t. Ier.)

La Sorbonne ayant condamné trente-sept propositions sur la tolérance, extraites du *Bélisaire* de Marmontel, Turgot lança encore un petit ouvrage anonyme intitulé : *Les trente-sept vérités opposées aux trente-sept impiétés de Bélisaire, par un bachelier ubiquiste.* Il y prend les contradictoires des propositions condamnées, et en compose une doctrine monstrueuse qu'il attribue à la Sorbonne. (V. *OEuvres de Turgot*, édition de Dupont de Nemours, t. IX, p. 299 et suiv.)

NOTE II, p. 79.

Les *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* furent composées dans les circonstances suivantes : Deux jeunes Chinois, envoyés en France par les jésuites pour y faire leurs études, étaient sur le point de retourner dans leur pays. Le gouvernement venait de leur accorder une pension dans le but d'entretenir avec eux des relations et d'obtenir des renseignements de toute nature sur la Chine. Pour seconder ce projet, Turgot ne se contenta pas de leur faire présent d'un grand nombre d'instruments et de livres; il rédigea pour eux les *Questions sur la Chine* (V. *OEuvres de Turgot*, édition Guillaumin, t. I, p. 310), et pour leur donner le moyen d'y mieux répondre, il composa ses *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, qui furent publiées pour la première fois, en 1766, dans les *Ephémérides du Citoyen*, journal rédigé par Dupont de Nemours. Elles furent réimprimées plusieurs fois dans la suite. En 1770, Turgot envoyait cet ouvrage au docteur J. Tucker; il est extrêmement probable qu'il fut connu, dès cette époque, par Smith, qui ne publia

qu'en 1776 ses ***Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations.***

Note III, p. 99.

Voici un extrait du préambule de l'arrêt du 13 septembre 1774, concernant la libre circulation des grains à l'intérieur du royaume, où Turgot nous semble avoir développé avec beaucoup de force et de sagacité tous les inconvénients qui se produisent quand l'État veut se charger par lui-même de l'approvisionnement du peuple.

« La réflexion et l'expérience prouvent également que la voie du commerce libre est, pour fournir au besoin du peuple, la plus sûre, la plus prompte, la moins dispendieuse et la moins sujette à inconvénients.

» Les négociants, par la multitude des capitaux dont ils disposent, par l'étendue de leurs correspondances, par la promptitude et l'exactitude des avis qu'ils reçoivent, par l'économie qu'ils savent mettre dans leurs opérations, par l'usage et l'habitude de traiter les affaires de commerce, ont des moyens et des ressources qui manquent aux administrateurs les plus éclairés et les plus actifs. Leur vigilance, excitée par l'intérêt, prévient les déchets et les pertes ; leur concurrence rend impossible tout monopole, et le besoin continuel où ils sont de faire rentrer leurs fonds promptement pour entretenir leur commerce, les engage à se contenter de profits médiocres, d'où il arrive que le prix des grains, dans les années de disette, ne reçoit guère que l'augmentation inévitable qui résulte des frais et risques du transport ou de la garde.

» Ainsi, plus le commerce est libre, animé, étendu, plus le peuple est promptement, efficacement et abondamment pourvu; les prix sont d'autant plus uniformes, ils s'éloignent d'autant moins du prix moyen et habituel sur lequel les salaires se règlent nécessairement.

» Les approvisionnements faits par les soins du gouvernement ne peuvent avoir les mêmes succès. Son attention, partagée entre trop d'objets, ne peut être aussi active que celle

des négociants, occupés de leur seul commerce. Il connait plus tard, il connait moins exactement et les besoins et les ressources. Ses opérations, presque toujours précipitées, se font d'une manière plus dispendieuse. Les agents qu'il emploie, n'ayant aucun intérêt à l'économie, achètent plus chèrement, transportent à plus grands frais, conservent avec moins de précaution; il se perd, il se gâte beaucoup de grains. Ces agents peuvent, par défaut d'habileté, ou même par infidélité, grossir à l'excès la dépense de leurs opérations. Ils peuvent se permettre des manœuvres coupables à l'insu du gouvernement. Lors même qu'ils en sont le plus innocents, ils ne peuvent éviter d'en être soupçonnés, et le soupçon rejaillit toujours sur l'administration qui les emploie, et qui devient odieuse au peuple, par les soins mêmes qu'elle prend pour le secourir.

» De plus, quand le gouvernement se charge de pourvoir à la subsistance des peuples en faisant le commerce des grains, il fait seul ce commerce, parce que, pouvant vendre à perte, aucun négociant ne peut sans témérité s'exposer à sa concurrence. Dès lors l'administration est seule chargée de remplir le vide des récoltes. Elle ne le peut qu'en y consacrant des sommes immenses, sur lesquelles elle fait des pertes inévitables.

» L'intérêt de ces avances, le montant de ces pertes, forment une augmentation de charges pour l'État, et par conséquent pour les peuples, et deviennent un obstacle aux secours bien plus justes et plus efficaces que le roi, dans les temps de disette, pourrait répandre sur la classe indigente de ses sujets.

» Enfin, si les opérations du gouvernement sont mal combinées et manquent leur effet; si elles sont trop lentes, et si les secours n'arrivent point à temps; si le vide des récoltes est tel, que les sommes destinées à cet objet par l'administration soient insuffisantes, le peuple, dénué des ressources que le commerce réduit à l'inaction ne peut plus lui apporter, reste abandonné aux horreurs de la famine et à tous les excès du désespoir.

» Le seul motif qui ait pu déterminer les administrateurs à préférer ces mesures dangereuses aux ressources naturelles du commerce, a sans doute été la persuasion que le gouver-

nement se rendrait par là maître du prix des subsistances, et pourrait, en tenant les grains à bon marché, soulager le peuple et prévenir ses murmures.

» L'illusion de ce système est cependant aisée à reconnaître. Se charger de tenir les grains à bon marché lorsqu'une mauvaise récolte les a rendus rares, c'est promettre au peuple une chose impossible, et se rendre responsable à ses yeux d'un mauvais succès inévitable.

» Il est impossible que la récolte d'une année, dans un lieu déterminé, ne soit pas quelquefois au-dessous du besoin des habitants, puisqu'il n'est que trop notoire qu'il y a des récoltes fort inférieures à la production de l'année commune, comme il y en a de fort supérieures. Or, l'année commune des productions ne saurait être au-dessus de la consommation habituelle. Car le blé ne vient qu'autant qu'il est semé, le laboureur ne peut semer qu'autant qu'il est assuré de trouver, par la vente de ses récoltes, le dédommagement de ses peines et de ses frais, et la rentrée de toutes ses avances, avec l'intérêt et le profit qu'elles lui auraient rapportés dans toute autre profession que celle de laboureur. Or, si la production des mauvaises années était égale à la consommation, si celle des années moyennes était par conséquent au-dessus, et celle des années abondantes incomparablement plus forte, le prix des grains serait tellement bas, que le laboureur retirerait moins de ses ventes qu'il ne dépenserait en frais.

» Il est évident qu'il ne pourrait continuer un métier ruineux, et qu'il n'aurait de ressource que de semer moins de grains, en diminuant sa culture d'année en année, jusqu'à ce que la production moyenne, compensation faite des années stériles, se trouvât correspondre exactement à la consommation habituelle.

» La production d'une mauvaise année est donc nécessairement au-dessous des besoins. Dès lors, le besoin étant aussi universel qu'impérieux, chacun s'empresse d'offrir à l'envi un prix plus haut de la denrée pour s'en assurer la préférence. Non-seulement ce renchérissement est inévitable, mais il est l'unique remède possible de la rareté, en attirant la denrée par l'appât du gain.

» Car, puisqu'il y a un vide, et que ce vide ne peut être rem-

pli que par les grains réservés des années précédentes ou apportés d'ailleurs, il faut bien que le prix ordinaire de la denrée soit augmenté du prix de la garde ou de celui du transport; sans l'assurance de cette augmentation, l'on n'aurait point gardé la denrée, on ne l'apporterait pas; il faudrait donc qu'une partie du peuple manquât du nécessaire et pérît.

» Quelque moyen que le gouvernement emploie, quelques sommes qu'il prodigue, jamais, et l'expérience l'a montré dans toutes les occasions, il ne peut empêcher que le blé ne soit cher quand les récoltes sont mauvaises.

» Si, par des moyens forcés, il réussit à retarder cet effet nécessaire, ce ne peut être que dans quelque lieu particulier, pour un temps très-court; et en croyant soulager le peuple, il ne fait qu'assurer et aggraver ses malheurs.

» Les sacrifices faits par l'administration pour procurer ce bas brix momentané, sont une aumône faite aux riches au moins autant qu'aux pauvres, puisque les personnes aisées consomment, soit par elles-mêmes, soit par la dépense de leurs maisons, une très-grande quantité de grains.

» La cupidité sait s'approprier ce que le gouvernement a voulu perdre, en achetant au-dessous de son véritable prix une denrée sur laquelle le renchérissement, qu'elle prévoit avec une certitude infaillible, lui promet des profits considérables.

» Un grand nombre de personnes, par la crainte de manquer, achètent beaucoup au delà de leurs besoins, et forment ainsi une multitude d'amas particuliers de grains qu'elles n'osent consommer, qui sont entièrement perdus pour la subsistance des peuples, et qu'on retrouve quelquefois gâtés après le retour de l'abondance.

» Pendant ce temps, les grains du dehors, qui ne peuvent venir qu'autant qu'il y a du profit à les apporter, ne viennent point. Le vide augmente par la consommation journalière; les approvisionnements, par lesquels on avait cru soutenir le bas prix, s'épuisent; le besoin se montre tout à coup dans toute son étendue, et lorsque le temps et les moyens manquent pour y remédier.

» C'est alors que les administrateurs, égarés par une inquiétude qui augmente encore celle des peuples, se livrent à des

recherches effrayantes dans les maisons des citoyens, se permettent d'attenter à la liberté, à la propriété, à l'honneur des commerçants, des laboureurs, de tous ceux qu'ils soupçonnent de posséder des grains. Le commerce vexé, outragé, dénoncé à la haine du peuple, fuit de plus en plus; la terreur monte à son comble; le renchérissement n'a plus de bornes, et toutes les mesures de l'administration sont rompues.

» Le gouvernement ne peut donc se réserver le transport et la garde des grains sans compromettre la subsistance et la tranquillité des peuples. C'est par le commerce seul, et par le commerce libre, que l'inégalité des récoltes peut être corrigée. »

Note IV, p. 118.

Dans un rapport sur une réclamation faite par la chambre du commerce de Lille, contre les droits perçus à Lyon, sur deux balles de soie expédiées de Marseille pour Lille, Turgot signalait à Louis XVI les inconvénients des *droits de traite* en même temps qu'il lui en expliquait la nature et l'origine. Voici un extrait de ce remarquable rapport.

« Votre Majesté sait que les droits connus sous le nom de *droits de traite* sont un impôt qui se perçoit sur les marchandises lorsqu'on les transporte, et soit à raison de leur valeur estimée en argent, soit à raison de leur qualité et quantité, suivant des tarifs fixés par différentes ordonnances ou règlements. Ces droits sont payés les uns aux entrées et sorties du royaume; les autres à l'entrée et à la sortie de certaines provinces; d'autres dans certaines villes ou dans des lieux déterminés sur certaines routes.

» Les avis sont partagés sur les avantages et les inconvénients des droits de traite en général, par rapport à la prospérité du commerce, et même par rapport à l'intérêt des souverains qui en tirent un revenu; car, quoique l'existence de ce revenu ne soit pas douteuse, il est très-possible que ce ne soit pas la manière la plus avantageuse de procurer au gouvernement ce même revenu. Si les droits de traite sont par leur nature contraires au commerce, s'ils tendent nécessairement

à en diminuer l'activité, à le surcharger de frais infiniment plus onéreux que le montant même des droits; et, s'ils l'écartent des lieux qu'il aurait fécondés, s'ils appauvrissent les sujets, ils ne peuvent enrichir le souverain. Ils le privent bien plutôt de l'accroissement de revenu qu'il eût pu retirer, par des voies moins onéreuses, de ses sujets devenus plus riches.

» C'est donc par rapport à l'avantage du commerce qu'on doit discuter et qu'on discute sur les avantages des droits de traite. Quelques personnes prétendent que c'est un moyen de soulager les peuples en faisant payer une partie des impôts aux étrangers par les droits de sortie sur les marchandises qu'ils achètent de nous. D'autres veulent que ce soit quand des marchandises étrangères payent des droits à leur entrée en France que les étrangers payent une partie de nos impôts. D'autres croient qu'il est nécessaire de charger de droits les marchandises de fabriques étrangères pour favoriser les manufactures nationales, en affranchissant ou chargeant de droits modérés les matières premières qui doivent alimenter nos manufactures; que, par suite du même principe, il faut charger de gros droits la sortie des matières premières du cru du royaume, et n'imposer que des droits modérés sur les marchandises fabriquées dans le royaume.

» Ces avantages attribués aux droits de traite sont révoqués en doute par bien des gens. Ceux-ci soutiennent que l'idée de faire payer nos impôts aux étrangers est une chimère; qu'ils achètent d'autant moins nos marchandises, qu'elles sont plus chargées de droits, et que le prix qu'ils donnent ou veulent en donner, ne passant point en entier aux cultivateurs ou aux fabricants qui les vendent, est autant de retranché sur ce que ces cultivateurs ou ces fabricants retireraient de leurs denrées ou de leurs marchandises, si leur débit était exempt de droits; de sorte que ce ne sont point les étrangers, mais uniquement les nationaux qui acquittent ces droits de sortie. Ils ajoutent qu'il en est de même pour les droits d'entrée; que l'étranger ne livrant sa marchandise à aucune nation qu'au prix que lui en donnent les autres, le droit d'entrée reste nécessairement à la charge de la nation qui l'a établi; et qu'en croyant encourager les manufactures par des droits diversement combinés sur les marchandises fabriquées et les denrées

du cru, on ne favorise les manufacturiers qu'aux dépens des cultivateurs, qu'on prive d'une partie de la valeur des matières premières qu'ils font produire à la terre, et auxquels on fait payer plus cher les marchandises ouvrées dont ils ont besoin; qu'on favorise très-peu ces manufactures, parce qu'en mettant des entraves au commerce on nuit à leur débit; que si les droits sur les marchandises sont peu considérables, ils produisent peu et ne compensent pas, à beaucoup près, le tort que font au commerce les formalités gênantes que nécessite leur perception; que s'ils sont très-forts, la contrebande trouve moyen de les éluder, et ajoute à la surcharge de l'impôt tout le poids des désordres attachés à l'existence de la contrebande; la perte pour l'Etat des hommes qui la font et de ceux qui l'empêchent, et qui sont également enlevés aux métiers honnêtes et utiles; les combats, les crimes, la vie vagabonde que mènent les contrebandiers et le malheur pour l'Etat d'avoir à punir un crime excusable en lui-même, auquel ses lois seules ont donné l'existence.....

» Ce sont là, Sire, des questions dignes d'occuper Votre Majesté, puisque l'opinion qu'elle en prendra doit avoir la plus grande influence sur la prospérité de son royaume et le bonheur de ses sujets.

» Quoi qu'il en soit, et quand on adopterait tous les principes par lesquels on prétend prouver l'utilité des droits imposés sur les marchandises transportées par le commerce, il est toujours évident qu'ils ne conduiraient qu'à établir des droits d'entrée et de sortie sur la frontière du royaume. Aucun motif, aucun prétexte ne peut conduire à faire payer des droits à une marchandise une fois entrée dans le royaume, et que le commerce fait passer d'une province à l'autre. Tout le monde convient que le commerce devrait à cet égard jouir d'une liberté entière. Mais il n'en est pas ainsi dans le fait. Quelque esprit qu'on ait mis à justifier les droits de traite par des vues politiques plus ou moins justes, il est très-certain que dans l'origine ils ont été partout établis comme moyens de finance. Ce moyen a été surtout mis en usage, lorsque toute l'Europe était divisée en petites principautés, dont les souverains mêmes n'avaient qu'une autorité médiate sur les peuples, qui n'obéissaient immédiatement qu'à leur seigneur.

Tous les seigneurs puissants trouvaient plus facile de charger de droits les marchandises qui passaient par leur territoire, que de mettre sur leurs vassaux un impôt auquel ceux-ci auraient résisté beaucoup plus fortement. Les marchands qui payaient les droits étaient regardés comme étrangers; ils étaient isolés, sans protection; et, dans l'ignorance générale qui régnait alors, le peuple s'imaginait gagner beaucoup en rejetant sur eux son fardeau.

» Les princes plus puissants, qui avaient dans leurs domaines des villes considérables par leur commerce, établissaient sur les principaux abords de ces villes des bureaux de douane où tout ce qui passait payait tribut à leur fisc. Telles étaient les douanes de Lyon et de Valence. Les grandes rivières étaient barrées par des droits connus sous différents noms, comme le *Trépas de Loire*, la *Traite de Charente*.

» Lorsque les droits étaient excessifs, le commerce se détournait pour les éluder et se frayait de nouvelles routes. Mais bientôt le fisc imagina de le poursuivre sur ces nouvelles routes, et d'y fixer les mêmes droits. Ainsi les droits de la douane de Valence se lèvent sur tout ce qui traverse la partie du Dauphiné, qui est entre l'Italie et les provinces intérieures de la France; ainsi la traite de Charente se paye sur les marchandises voiturées par terre dans des bureaux fort éloignés de la Charente. Par un renversement d'idées plus étrange encore, on a imaginé de forcer les marchands à passer sur un certain lieu pour y payer le droit; et telle est l'origine de l'obligation à toutes soies étrangères et même nationales de passer par la ville de Lyon, obligation qui subsiste encore en grande partie.

» Les grands fiefs ayant été successivement réunis à la couronne, les rois, prédécesseurs de Votre Majesté, sont entrés successivement aussi en possession de cette multitude de droits; mais au milieu des troubles et des guerres qui n'ont cessé d'agiter ou d'épuiser la monarchie, l'administration ne s'est presque jamais crue assez riche pour renoncer à aucune branche de revenus, ni assez libre de soins pour s'occuper de refondre tous ces droits si multipliés, si confus dans leur perception, et souvent nuisibles au produit des uns des autres. On a continué de les percevoir, parce que cela était plutôt fait

que de les réformer. La facilité d'engager ou d'aliéner des droits à des particuliers pour des sommes d'argent prêtées au gouvernement, a consolidé de plus en plus le désordre qui s'est perpétué jusqu'à nos jours.

» M. Colbert eut le sage projet de convertir tous ces droits en un seul droit mis à la frontière sur les marchandises entrant et sortant du royaume. L'idée de les supprimer en totalité pour affranchir le commerce, était trop loin des opinions reçues de son temps pour qu'il pût y penser. C'est dans cette vue qu'il fit travailler au fameux tarif de 1664, une des opérations de son ministère qui lui a fait le plus d'honneur, et qui sert encore de base à la perception des droits de traite. Mais, malgré l'avantage qui en eût résulté pour le commerce, la résistance qu'opposèrent plusieurs provinces à cet établissement, fit qu'on n'exécuta l'opération qu'à moitié. Le tarif, au lieu d'être établi à la frontière, ne le fut que sur les limites des provinces soumises aux droits des aides, et qu'on appela *provinces de l'intérieur*, ou des *cinq grosses fermes*. Les autres provinces ont conservé leurs droits locaux. Ces provinces sont appelées *provinces réputées étrangères*, dénomination que Votre Majesté trouvera sans doute assez bizarre, surtout quand elle saura que ces provinces réputées étrangères forment plus de la moitié de son royaume, et qu'une marchandise qui passe de la Marche dans le Berri, ou du Berri dans la Marche, paye les droits d'entrée ou de sortie du royaume; ces provinces mêmes réputées étrangères n'ont pas pour cela le droit de commercer avec les étrangers....

» Mais, depuis 1667, Louis XIV et le feu roi ont encore réuni au royaume plusieurs provinces, qui ont été traitées différemment par rapport aux droits des fermes; les unes ont continué de commercer librement avec l'étranger, et ont été assujetties au payement de tous les droits de traite dans leur commerce avec l'intérieur du royaume. Ces provinces sont désignées dans le langage de la ferme par le nom de *pays étranger effectif*.

» Quelques autres des provinces conquises furent assujetties à des tarifs particuliers, et remises par là dans le nombre des provinces *réputées étrangères*. De ce nombre sont la Flandre, le Cambrésis, le Hainaut et l'Artois, désignés par le nom de

pays conquis, et dont les droits de traite furent réglés par un tarif de 1761. »

(V. *Œuvres de Turgot*, t. II, p. 359 et suiv.)

Note V, p. 136.

Soulavie rapporte dans le troisième volume de ses *Mémoires historiques et politiques du règne de Louis XVI*, des réflexions de ce prince sur le plan de constitution de Turgot, réflexions écrites à la marge, de la main du roi, et datées du 15 février 1788. Nous donnons ici les plus importantes; elles suffiront pour montrer combien Louis XVI, même en 1788, était loin des idées de Turgot, et en général des doctrines qui devaient triompher avec la Révolution.

« Il ne faut pas être fort savant pour juger que le présent Mémoire est fait pour établir en France une nouvelle forme dans le gouvernement, et pour décrier les institutions anciennes, que l'auteur suppose être l'ouvrage des siècles d'ignorance et de barbarie; comme si les règnes de mes trois prédécesseurs pouvaient être classés par un esprit juste et raisonnable, avec ceux des siècles barbares; ou comme si mon royaume ne devait à ces trois règnes le ton et la place qu'il occupe en Europe. Ce n'est pas à l'Europe que l'on persuadera que ces trois règnes sont ceux de la barbarie et de l'ignorance; on lui persuaderait plutôt que c'est à ces trois règnes qu'elle doit en partie la civilisation dont elle jouit en ce moment. »

« On voit encore que M. Turgot est l'ennemi de la variété des ordres, qui composent les pays d'Etat, et de la hiérarchie de leurs assemblées, qui conserve en France les facultés et les honneurs des différents individus, et forme la hiérarchie de mes sujets, sans laquelle il ne peut exister nulle part de monarchie. M. Turgot propose une hiérarchie de pouvoirs; cette hiérarchie est chimérique, si une hiérarchie de naissance n'en est la base; comme dans toutes les monarchies anciennes et modernes, et presque dans toutes les républiques. »

Votre Majesté déclarerait, à l'ouverture de l'assemblée, ou ferait déclarer par son ministre des finances les sommes dont

elle aurait besoin, et qui devraient être imposées sur la totalité des provinces pour l'acquittement des dépenses de l'État (*Mémoire de Turgot*).

Réflexion de Louis XVI : « Ce serait peut-être le moyen de ne rien avoir. Mes parlements sont dans l'usage d'accorder tout ce qu'on leur demande à la charge des peuples ; ils sont dans l'usage de tout refuser et de se laisser exiler quand on leur demande quelque impôt à leur préjudice individuel. En assemblant les propriétaires de mon royaume pour leur demander l'assise de l'impôt, c'est le moyen de les opposer à l'impôt demandé. L'abbé Terray a bien prouvé qu'on n'est bien sûr de l'impôt que lorsqu'il est levé par ordre de celui qui ne le paye pas, ou qui en paye le moins. L'idée de former des États généraux perpétuels est subversive de la monarchie, qui n'est absolue que parce que l'autorité n'est point partagée. Dès le moment de leur ouverture, il n'existe plus entre le roi et sa nation des intermédiaires qu'une armée ; et il est fâcheux et douloureux de lui confier la défense de l'autorité de l'État contre l'assemblée des Français. Le système de M. Turgot est un beau rêve. C'est une autre utopie particulière qui part d'un homme qui a de bonnes vues, mais qui bouleverserait l'état actuel. Les idées de M. Turgot sont extrêmement dangereuses, et doivent roidir contre leur nouveauté. »

« J'ignore si la France, administrée par des élus du peuple et par les plus riches, serait plus vertueuse qu'elle l'est, étant administrée par droit de naissance et par le choix des rois. Je trouve dans la suite des administrateurs nommés par mes aïeuls et dans les principales familles de robe, et même de finance de mon royaume, des Français qui auraient illustré toutes les nations connues. Le passage du régime établi au régime que M. Turgot propose actuellement mérite attention : *Car on voit bien ce qui est, et on ne voit qu'en idée ce qui n'est pas* ; et on ne doit pas faire des entreprises dangereuses, si on n'en voit pas le bout. »

Note VI, p. 140.

L'Assemblée constituante devait tenter l'application des principes de Turgot en matière d'impôt. Elle supprima toutes les contributions indirectes, à l'exception des droits de douane, qui furent considérablement réduits.

L'expérience ne réussit pas; mais il ne faut rien en conclure contre la théorie, puisque cette expérience se fit dans des circonstances exceptionnelles.

L'impôt direct sur les terres a d'ailleurs des avantages particuliers. Il est payé tout entier par le propriétaire du sol, comme le prétendaient les physiocrates; il a pour effet de diminuer la rente, et par conséquent la valeur vénale des fonds de terre; il rend l'État copropriétaire des terres, suivant une expression de l'école de Quesnay. Mais il a un grave inconvénient, c'est qu'on ne peut guère y toucher sans injustice et sans danger; si on l'augmente, on impose aux propriétaires actuels du sol une charge que devraient supporter tous les citoyens en raison de leur fortune; si on le diminue, on accroît, comme par une faveur gratuite, la richesse de ces mêmes propriétaires, qui voient la valeur de leurs fonds augmentée. (V. sur cette question, dans le *Dictionnaire de l'économie politique*, le très-remarquable article : *Impôt*, de M. H. Passy.)

Note VII, p. 153.

Nous donnons ici une lettre de Condorcet à Voltaire, publiée pour la première fois dans la dernière édition des œuvres de Condorcet, de MM. F. Arago et O'Connor. Elle nous a paru contenir des détails intéressants sur le caractère des personnages qui entouraient Louis XVI, et sur quelques-unes des manœuvres qui ont déterminé le renvoi de Turgot.

(12 juin 1776.)

Mon cher et illustre maître, M. Panckoucke me met à portée de vous écrire la vérité tout entière.

Vous connaissez le comte de Maurepas, sa faiblesse, sa frivolité, sa jalousie contre tous les talents supérieurs.

C'était par une impulsion étrangère qu'il s'était déterminé à faire M. Turgot contrôleur général. Le caractère, la vertu, les grandes vues de M. Turgot l'étourdissaient et l'humiliaient. Tout alla cependant assez bien jusqu'au temps des émeutes. Mais alors l'activité et la force d'âme que déploya M. Turgot fit, avec l'indifférence et la nullité du premier ministre, un contraste que celui-ci ne put digérer. On fit cette chanson contre lui :

Monsieur le comte, on vous demande;
Si vous ne mettez le holà,
Le peuple se révoltera.
Dites au peuple qu'il attende;
Il faut que j'aille à l'Opéra.

Il y avait été réellement le jour de l'émeute, et l'on savait que M. Turgot avait passé trois nuits de suite. M. Lenoir, espèce de valet aux gages de tous les ministères, plaisait assez à M. de Maurepas; M. Turgot le fit renvoyer par le roi sans en avoir prévenu l'autre. Le parlement, qui voulait augmenter les soulèvements, en faisant semblant de les calmer, fut réduit au silence. On n'avait su combien cet acte était nécessaire qu'à onze heures du soir. M. Turgot partit pour Versailles ; il réveilla le roi. Le conseil fut assemblé pendant la nuit, le lit de justice résolu, les affiches d'un arrêt séditieux couvertes avant le jour. M. de Maurepas, étonné, effrayé, avait laissé faire; mais il lui resta contre M. Turgot une jalousie d'autant plus grande, qu'incapable de sentir l'âme de M. Turgot, il le regarda comme un rival dangereux. Le garde des sceaux s'aperçut de ce sentiment, et eut soin de le nourrir. Il devait la dignité de chef de la magistrature à son talent pour jouer les Crispins, et au mérite d'avoir fait rire madame de Maurepas et ses femmes, en jouant des parades à Pont-Chartrain. Livré toute sa vie à la crapule, il joignait le ton le plus bas à l'âme la plus vile. Dans les temps où l'on payait les parlements, il avait reçu quatre cent mille livres pour payer ses dettes. Malheureusement, il avait assez d'esprit pour sentir combien M. Turgot devait le mépriser, et qu'il ne pourrait, tant qu'il serait en place, ni se faire donner de l'argent, ni en prendre. Les édits de M. Turgot étaient dressés, il fallut les communiquer à M. de Maurepas, au garde des sceaux et à M. de Malesherbes. Le garde

des sceaux, après avoir d'abord combattu celui des jurandes, sut, par ses émissaires, que l'édit des corvées était celui qui offensait le plus les parlements. Plus de la moitié des membres de ce corps, sortis ou de la finance ou de la valetaille du siècle dernier, tenait fortement au privilége de la noblesse. Le garde des sceaux dirigea en conséquence ses efforts contre l'édit des corvées. Il donna au roi un Mémoire digne des charniers Saint-Innocent. M. Turgot eut la bonté d'y répondre en détail. Le roi lut tout cela; il parut convaincu. Dès lors, le garde des sceaux n'osa plus s'opposer directement, il se contenta de soulever en secret les parlements. Il fit dire au roi, par M. de Maurepas, que M. Turgot était un ennemi de la religion et de l'autorité royale, et qu'il allait bouleverser l'État.

On chargea Séguier de faire des réquisitoires, tantôt contre un livre *sur les droits féodaux*, tantôt contre un *Dictionnaire théologique*, ensuite contre un *Monarque accompli*. On insinuait adroitement que M. Turgot voulait anéantir les priviléges de la noblesse, et que, depuis son ministère, l'impiété et la sédition marchaient tête levée. Il n'eut pas de peine à faire sentir au roi l'absurdité du parlement. Mais M. de Maurepas montrait de son côté les parlements révoltés, la noblesse dans l'inquiétude, les financiers prêts à faire banqueroute. Le roi, peu éclairé, n'ayant aucun principe fixe, porté naturellement à la défiance, penchant que M. de Maurepas augmentait en lui disant du mal de tous les gens honnêtes, était ébranlé.

M. de Malesherbes eut alors l'imprudence de confier à M. de Maurepas le dessein qu'il avait de se retirer. Né avec beaucoup d'esprit, de facilité pour les sciences et d'éloquence naturelle, il a, soit par goût, soit par défaut de rectitude dans l'esprit, un penchant pour les idées bizarres et paradoxales; il trouve dans son esprit des raisons sans nombre pour défendre le pour et le contre, et n'en trouve jamais aucune pour se décider. Particulier, il avait employé son éloquence à prouver au roi et aux ministres qu'il fallait s'occuper du bien de la nation; devenu ministre, il l'employait à prouver que le bien est impossible.

Quelques dégoûts qu'il a éprouvés; la perte de sa considération dans le public, causée parce qu'on ne voyait sortir de son département ni lois utiles, ni réformes d'abus; la perte de sa

considération dans la magistrature, qui lui reprochait d'avoir été d'avis du lit de justice; la tournure de son esprit, absolument opposé à celui d'administration, et qui lui rendait sa place insupportable, tout cela le détermina à quitter. M. de Maurepas, qui n'aurait osé attaquer M. Turgot et lui, voulut profiter de sa retraite pour perdre le restaurateur de la nation et l'ami du peuple. Il s'y prit avec adresse. Il savait qu'une réforme dans la dépense de la maison du roi était nécessaire; que, sans elle, au lieu de diminuer les dettes et les impôts, il faudrait les augmenter incessamment, et que M. Turgot était près de présenter au roi un Mémoire qui lui montrerait l'état de ses finances, et la nécessité de réformer la cour, si on ne voulait ni se déshonorer par une banqueroute, ni se rendre odieux en écrasant le peuple. Il n'y aurait eu alors que deux partis : ou consentir à la réforme, ou laisser partir M. Turgot. Le roi n'aime pas le faste; il a naturellement le sens assez droit, son âme n'est point corrompue; il est faible, mais sans passion. Il pouvait accepter le plan, et dès lors M. Turgot devenait inattaquable. Il était donc nécessaire de prévenir ce moment. M. de Maurepas imagina d'insinuer au roi de prendre M. Amelot pour ministre. Vous le connaissez : on ne lui reproche qu'une bêtise au-dessus de l'ordre commun; mais il était aisé de prévenir cette objection. Ce projet réussit, et la réforme devenant impossible avec M. Amelot, il fallait ou que M. Turgot quittât, ou qu'il attendît jusqu'à ce que l'impossibilité de payer, sans faire des manœuvres malhonnêtes, le forçât à s'en aller.

M. Turgot fut averti de l'affaire de M. Amelot; il en parla avec force; il écrivit au roi; il lui montra de nouveau la nécessité d'une réforme que M. Amelot ne ferait pas; que la ruine de la nation et de la gloire du roi serait la suite de cette nomination; que le garde des sceaux avait par ses intrigues ameuté les parlements contre son autorité; qu'on cherchait de toutes parts à augmenter les difficultés de faire le bien. Le roi eut la faiblesse de montrer cette lettre à M. de Maurepas. Il n'y avait plus à reculer; il revint à ses anciennes inculpations contre M. Turgot; il fit dire, par M. d'Ogni, qui ouvre les lettres à la poste, que le mécontentement était général en France, et avait M. Turgot seul pour objet. Ce d'Ogni était l'ennemi personnel de M. Turgot, qui l'avait traité avec le mépris que mérite l'infa-

mie du métier qu'il fait. D'ailleurs, il sentait que si jamais M. Turgot devenait ministre prépondérant, cet odieux espionnage serait détruit.

M. Turgot était décidé à la retraite; il ne voulut que parler au roi encore une fois; il alla chez lui le samedi, mais le roi était à la chasse; il y retourna, mais le roi était au débotté, et il fallait l'attendre. M. Turgot remit au travail du lendemain; mais M. de Maurepas, qui avait craint cette entrevue, fit entendre que l'on ne devait pas attendre la démission de M. Turgot. qu'il ne fallait pas laisser dire qu'il s'en allait pour n'avoir pu faire le bien, mais annoncer qu'on l'avait renvoyé parce qu'il n'était pas propre à sa place. Voilà les intrigues de M. de Maurepas auprès du roi; voici maintenant ce qu'il a voulu montrer au public :

Le comte de Guines a été accusé par son secrétaire d'avoir joué dans les fonds publics à Londres, et de l'avoir ensuite désavoué pour se dispenser de payer. Sa réponse est que, sachant la paix faite, il n'aurait pu jouer qu'à jeu sûr. Mais elle ne vaut rien; il est prouvé au roi, à M. de Maurepas et aux ministres, que M. de Guines ne savait rien de la négociation relative à cette paix; et que, lorsque le chargé d'affaires lui en rendait compte par pure politesse, il le communiquait à tort (*sic*); il est prouvé qu'il ne savait pas la négociation finie lorsqu'il a joué. Le comte de Guines est donc coupable. Mais la reine, que l'on n'en a pas instruite, et qui le croit victime de M. d'Aiguillon, le protége. M. de Maurepas a déterminé le roi à faire M. de Guines duc, malgré ce qu'il en savait, et il a été l'apprendre à la reine, espérant se réconcilier avec elle; charger auprès d'elle MM. Turgot et Malesherbes du rappel de M. de Guines; la charger auprès du public du renvoi de M. Turgot; en obtenir le rappel de M. d'Aiguillon, neveu de sa femme, et la consoler par là du renvoi de M. Turgot, parce que, tout en désirant son départ, elle avait trouvé cette forme indécente.

Ce beau projet n'a point réussi; M. de Maurepas comptait sur le peu d'esprit de la reine; mais il oubliait que n'ayant pas comme lui le bonheur d'être eunuque, elle avait un peu d'âme; elle lui a donc refusé le retour de M. d'Aiguillon, a déclaré hautement qu'elle n'était pour rien dans le renvoi de M. Turgot; a traité M. de Maurepas avec le mépris le plus froid

et le plus gai et a répété tout haut ce qu'elle lui avait dit.

M. de Saint-Germain a témoigné la plus grande joie du renvoi de l'homme à qui il devait sa subsistance et sa place. Le motif est aussi noble que l'action. Il demandait 350 mille livres pour son établissement. M. Turgot voulait qu'en ce cas l'argenterie et les meubles passassent à son successeur; il espère que M. de Clugny sera moins difficile. Son ordonnance est un chef-d'œuvre d'hypocrisie; il la commence par déclarer que le roi ne souffrira aucun officier connu pour son irréligion et ses mauvaises mœurs. Il aurait donc fallu chasser des armées non-seulement le prince Eugène, le maréchal de Saxe, le grand Condé, le roi de Prusse; mais M. le comte de Saint-Germain lui-même. D'ailleurs, il n'aurait pas dû prendre pour adjoint un coureur de filles, ni donner des régiments aux gens de la cour les plus décriés par leurs mœurs.

Le successeur de M. Turgot est ce qu'on appelle un fripon, dur, emporté, ivrogne, joueur et débauché. M. de Maurepas lui a communiqué son goût pour les fermiers généraux; il a déclaré qu'il ne ferait rien qui pût leur déplaire.

« A quels maîtres, grands dieux! livrez-vous l'univers! »

Lorsque le Clugny a été reçu à la chambre des comptes, M. de Nicolaï lui a fait un compliment qui était une satire de l'administration précédente. La raison en est que M. Turgot lui a refusé de l'argent pour son frère.

On dit que tout ce qui compose le ministère sera chassé incessamment pour faire place à M. de Choiseul.

Je vous embrasse et vous aime comme vous savez.

Note VIII, p. 280.

Nous avons dit que Turgot dans sa *première lettre sur la tolérance*, c'est-à-dire en 1753, reconnaît à l'Etat le droit, et même lui impose le devoir d'accorder à une des religions qu'il tolère une protection particulière, non à titre de vraie, mais à titre d'utile. Nous croyons que ses idées se sont modifiées sur ce point. Quoi qu'il en soit, voici les raisons dont il appuie son opinion :

« Je ne veux cependant pas interdire au gouvernement toute

protection d'une religion. Je crois, au contraire, qu'il est de la sagesse des législateurs d'en présenter une à l'incertitude de la plupart des hommes. Il faut éloigner des hommes l'irréligion et l'indifférence qu'elle donne pour les principes de la morale. Il faut prévenir les superstitions, les pratiques absurdes, l'idolâtrie dans laquelle les hommes pourraient être précipités en vingt ans, s'il n'y avait point de prêtres qui prêchassent des dogmes plus raisonnables..... Il faut une instruction publique répandue partout, une éducation pour le peuple, qui lui apprenne la probité, qui lui mette sous les yeux un abrégé de ses devoirs sous une forme claire, et dont les applications soient faciles dans la pratique. Il faut donc une religion répandue chez tous les citoyens compris dans l'Etat, et que l'Etat en quelque sorte présente à ses peuples, parce que la politique qui considère les hommes comme ils sont, sait que pour la plus grande partie ils sont incapables de choisir une religion; et que si l'humanité et la justice s'oppose à ce qu'on force des hommes à adopter une religion qu'ils ne croient pas, cette même humanité doit porter à leur offrir le bienfait d'une instruction utile et dont ils soient libres de faire usage. »

Turgot se demande ensuite quelle est la nature de la protection que l'Etat doit accorder à la religion qu'il a choisie: « Je voudrais que l'Etat ne fît autre chose pour cette religion que d'en assurer la durée, en établissant une instruction permanente, et distribuée dans toutes les parties de l'Etat, à la portée de tous les sujets; c'est-à-dire que je ne veux autre chose, sinon que chaque village ait son curé ou le nombre de ministres nécessaire pour son instruction, et que la subsistance de ces ministres soit assurée indépendamment de leur troupeau, c'est-à-dire par des biens-fonds. Ce n'est pas là un droit qu'ait la religion; car c'est à celui qui la croit et qui croit avoir besoin d'un ministre, à le payer. Mais on sent bien que s'il n'y avait pas de ministres dont la subsistance fût indépendante des révolutions qui arrivent dans les esprits, toutes les religions s'élèveraient nécessairement sur les ruines les unes des autres, et la seule avarice laisserait bien des contrées sans aucune instruction. Je ne laisserais donc aux ministres des religions tolérées que les subsides de leurs disciples, ou si je

leur permettais d'avoir quelques fonds, je permettrais aussi à leurs disciples de les aliéner.....

» Il est évident qu'il faudrait exiger de ceux qui professeraient la religion protégée des formes pour donner ou pour ôter leurs bénéfices; mais l'établissement et l'application de ces formes n'appartiendraient jamais sous aucun rapport à l'autorité civile. Les tribunaux civils seraient toujours obligés, en jugeant le possessoire, de se conformer à la décision des corps ecclésiastiques; et si par hasard ceux-ci commettaient des injustices en destituant quelque ministre, il faudrait dire que ce ministre n'avait pas un véritable droit sur ce bénéfice, et que cette injustice n'est pas plus du ressort des tribunaux que celle d'un maître qui renvoie un domestique.

Enfin, il y a une dernière question à résoudre : à quelles conditions une religion méritera-t-elle la protection de l'Etat? « Un Etat choisira ordinairement pour l'adopter la secte la plus nombreuse; il y a toujours à parier qu'elle est celle de ceux qui gouvernent. Il faut pourtant avouer que toute religion n'est pas propre à être adoptée ainsi par la politique. Une religion qui paraîtrait fausse par les lumières de la raison et qui s'évanouirait devant ses progrès, comme les ténèbres devant la lumière, ne devrait point être adoptée par le législateur..... On ne devrait pas non plus accorder de protection spéciale à une religion qui imposerait aux hommes une multitude de chaînes, qui pussent influer sur l'état des familles et sur la constitution de la société : par exemple une religion qui mettrait des obstacles au nombre et à la facilité des mariages, une religion qui aurait établi un grand nombre de dogmes faux et contraires aux principes de l'autorité politique, et qui en même temps se serait fermé la voie pour revenir de ses erreurs qu'elle aurait consacrées, ou qu'elle se serait incorporées, ne serait pas faite pour être la religion publique d'un Etat; elle n'aurait droit qu'à la tolérance. »

Mais sur cette pente il est difficile de s'arrêter, et Turgot va jusqu'à la religion naturelle; il ajoute : « Si l'on pensait ainsi, et si l'infaillibilité de l'Eglise n'était pas vraie (si elle l'est, l'Etat n'en est point juge), on pourrait croire que la religion catholique ne devrait être que tolérée. La religion protestante ou l'arminianisme ne présentent pas les mêmes inconvénients poli-

tiques; mais leurs dogmes tiendraient-ils contre les progrès de l'irréligion ?

» La religion naturelle mise en système et accompagnée d'un culte, en défendant moins de terrain ne serait-elle pas plus inattaquable ?

» Ce ne sont point là des questions qu'il faille proposer à un grand-vicaire. — Voilà ce que c'est que de prendre la plume. Je ne voulais vous écrire que quatre mots et je perce dans la nuit. » (*OEuvres de Turgot*, t. II, p. 678.)

Pour que l'Etat puisse accomplir sa mission, il faut nécessairement lui accorder le droit de punir. Quel est le fondement de ce droit? Quelles en sont les conditions et les limites? Turgot avait beaucoup réfléchi sur ces questions difficiles. Dupont de Nemours rapporte qu'il avait entretenu une longue correspondance sur ce sujet avec Condorcet. On peut donc regarder les idées que Condorcet lui attribue sur ce point comme ayant quelque valeur. Voici quels étaient, suivant ce dernier, les principes de Turgot en matière de droit pénal :

« Le droit qu'a la société de punir les coupables doit être regardé comme une condition des avantages que la société leur a procurés; sans cela, il se bornerait, comme celui de la guerre, à ce qui est strictement nécessaire pour ôter à l'ennemi les moyens de nuire. Les peines ne sont légitimes qu'autant qu'elles n'excéderont pas ce qui paraîtra suffisant pour détourner du crime, dans le cas où il n'est commis que par des motifs communs à la plupart des individus; et elles doivent, autant qu'il est possible, punir dans les mêmes passions qui les font commettre. Enfin, elles doivent être proportionnées aux crimes, c'est-à-dire diminuer et croître en même temps que l'importance du tort fait à l'individu qui en a été la victime, ou l'intérêt qu'a la société de les réprimer.

» Mais il ne faut pas perdre de vue que la certitude de la punition fait plus d'impression sur celui qui est tenté de commettre des crimes, et donne un exemple plus propre à les prévenir, que la sévérité des lois et l'atrocité des supplices.

» La forme des jugements doit être telle que tout homme de sang-froid et doué de raison puisse dire : « Je consens à me soumettre à une législation où l'on a pris toutes les précautions possibles pour me mettre à l'abri du crime d'un autre;

qui, si je suis accusé injustement, ne m'expose à aucun danger sensible, à aucune gêne, à aucune privation inutile; qui, enfin, si je suis coupable, ne me fait éprouver qu'un traitement dont je sens aujourd'hui la justice.

» Qu'ainsi l'accusé soit traité avec la même humanité, les mêmes égards qu'on lui devrait si son innocence était prouvée.

» Qu'il ne soit privé de la liberté que dans le cas où le crime dont on l'accuse serait puni d'une peine plus grande que l'expatriation; qu'alors même, s'il n'est que soupçonné, on se contente de le citer; de l'obliger à une résidence fixe, et de le veiller, en sorte qu'il soit arrêté seulement dans le cas où il chercherait à s'échapper; qu'autrement, il ne soit condamné à la prison qu'à l'instant où des preuves apportées contre lui seront suffisantes pour le déclarer coupable, si dans la suite de l'instruction il ne parvenait à les détruire.

» Que pour enlever au crime, l'espérance d'échapper à la poursuite des lois, pour mettre les citoyens à l'abri de celle de la vengeance, un accusateur public soit seul chargé de poursuivre les crimes; mais que la loi accorde à l'accusé pauvre et privé d'appui le secours d'un défenseur public, sans lui ôter cependant le droit de se choisir d'autres conseils.

» Que le témoin qui a fait un faux témoignage ne soit exposé à aucune peine s'il se rétracte avant l'exécution du jugement.

» Que durant toute l'instruction, l'accusé soit admis à donner des preuves de son innocence. Que l'instruction soit absolument publique, et que les procédures soient imprimées aux dépens de l'Etat, à une époque fixée avant le jugement(1).

» Qu'il soit établi par la loi quelles preuves sont nécessaires pour condamner, de peur que dans une circonstance particulière, la raison des juges ne soit la dupe des apparences; mais que ces mêmes preuves ne soient pas regardées comme suffisantes, si elles ne le paraissent pas à la raison des juges, afin que l'innocent ne soit pas la victime ou du hasard qui aurait

(1) M. Turgot croyait que l'impression de toutes ces procédures était le moyen le plus sûr d'épargner aux citoyens le danger et aux juges le malheur ou le crime d'une condamnation injuste. Il avait fait le calcul de la dépense de cette impression, et avait trouvé qu'elle était fort éloignée de pouvoir être un motif suffisant de se priver d'une institution si utile.

rassemblé ces preuves contre lui, ou des erreurs que le législateur a pu commettre en regardant ces preuves comme devant toujours produire une conviction complète.

» Que la loi détermine ce qui est véritablement un crime : qu'elle indique, d'une manière précise, et chaque espèce de crime, et la peine qui doit y être attachée, sans qu'il y ait jamais rien à prononcer dans le tribunal, ni sur la qualification des actions, ni sur l'étendue de la peine, mais seulement sur le fait allégué.

» Que le tribunal qui juge soit formé d'hommes éclairés, choisis dans les classes qui ne partagent pas les préjugés populaires, afin que ni la nature du crime, ni l'impression qu'il produit sur les esprits, ne les exposent pas à condamner un innocent. Que le tribunal ne soit chargé que de cette fonction seule, qu'il ne soit pas formé de membres perpétuels, afin que les intérêts de leur compagnie ou l'esprit de corps ne puissent les égarer dans leurs jugements. L'intérêt qu'ont tous les individus à ce qu'aucun crime ne soit impuni, rend ces deux conditions nécessaires ; et il faut éviter également ou l'ignorance et les préjugés de jurés appelés au hasard à ces fonctions importantes, ou l'indifférence et l'esprit de routine de juges qui en feraient un métier.

» Que le tribunal soit assez nombreux pour qu'un nombre suffisant de récusations non motivées mette l'accusé à l'abri des influences secrètes ; et qu'en même temps les membres du tribunal soient choisis avec assez de soin, pour que les récusations ne puissent donner à aucun coupable l'espérance de l'impunité.

» Qu'on exige, pour condamner, une très-grande pluralité, et qu'on renvoie l'accusé, si cette pluralité est moindre ; sans obliger les juges à changer d'avis, puisque leur décision doit être inspirée par la vérité seule.

» Que si, malgré toutes ces précautions, il existe encore quelque doute, ce soit toujours en faveur de l'accusé qu'il s'interprète ; et que pour les peines les plus graves, et surtout pour celle de mort, si jamais elle peut être juste, l'exécution n'ait lieu qu'après le consentement du magistrat suprême, afin de laisser un dernier recours à l'innocence opprimée. »

Note IX, p. 348.

Voici un autre passage de Maine de Biran, que nous tirons d'une *Note sur les réflexions de Maupertuis et de Turgot au sujet de l'origine des langues*. Il peut servir à éclaircir celui que nous avons cité, et il le complète.

« Si l'existence du moi est primitivement et immédiatement aperçue sous certains attributs constants et inséparables de cette existence aperçue, c'est-à-dire de toute pensée; par suite, rien ne peut être perçu ou pensé en nous ou hors de nous que sous ces attributs; ils devront donc avoir la *généralité* la plus étendue et en même temps l'*individualité* la plus précise. En tant que la réflexion ou la pensée intérieure les prend à leur source ou dans la conscience du *moi*, les notions de ces attributs sont individuelles et particulières. En tant que la perception externe unit tous les objets à toutes les impressions reçues du dehors, les mêmes notions deviennent générales et universelles.

» Nous avons ainsi une marque certaine pour reconnaître la différence essentielle qui sépare les notions proprement dites, qui ne sont autres dans leur principe que les attributs du *moi*, des idées générales ou abstraites par la comparaison des objets; c'est que les premières prennent toujours par la réflexion un caractère *individuel* du *moi*, tandis que les autres conservent toujours par leurs sujets le caractère général et abstrait.

» Les premières donnent lieu à des propositions universelles évidentes par elles-mêmes; les secondes à des propositions contingentes que l'expérience a besoin de vérifier. Il est certain que, sans les notions de cause, de substance, d'unité, il n'y aurait point d'idées générales, point de classification, ni par suite de langage. L'unité, par exemple, qui est un attribut essentiel de l'existence du moi, est le fondement et le premier type auquel toute classification se rapporte, etc. Mais, sans avoir encore formé d'idées générales, de classifications ni de langage régulier, l'esprit humain aurait déjà en lui les *notions d'un*, de *cause*, par cela seul que le moi existerait ou qu'il aurait pensée et aperception.

» Leibnitz, Kant, ni aucun philosophe, n'a songé à faire le partage exact entre les *notions* universelles, qui peuvent être

considérées comme formant l'apanage naturel de l'esprit humain, comme étant ses *formes* (et que par suite nous devons retrouver partout, qui doivent nous affecter du caractère de nécessité), et les idées générales, ou les catégories qui sont contingentes et adventices à l'esprit humain. Dans ses tables symétriques des catégories de l'entendement, Kant a mêlé ces deux sortes d'éléments, et donné ainsi des armes à ceux qui prétendent tout dériver des sens. Ils y ramènent très-bien les idées générales que le philosophe critique établit sous le titre de *formes*.

» Leibnitz a mieux vu que l'analyse peut arriver jusqu'à certaines notions simples, qu'il considère comme des attributs *de Dieu* même, et au delà desquelles comme sans lesquelles il est impossible de rien concevoir. Mais cette manière même de considérer les *notions*, prouve assez que Leibnitz allait en chercher la source bien loin du *moi*, et qu'il était loin de croire qu'elles fussent indivisibles de son existence; ce qui l'a empêché de déterminer le double caractère individuel et universel, de trouver les marques suffisantes (*notas sufficientes*) par où la pensée les distingue des idées abstraites générales.

Note X, p. 361.

Maine de Biran soutient que la volonté seule peut instituer le langage. Il combat les idées de Turgot au nom de cette théorie. Turgot avait dit : « Les langues ne sont pas l'ouvrage d'une *raison présente à elle-même*. »

« Je réponds, dit Maine de Biran, que les langues instituées ne peuvent être que l'ouvrage d'une telle raison. »

« M. Turgot fait à Maupertuis un reproche que je me suis attiré moi même, en supposant un philosophe qui forme un langage de sang-froid. Je ne vois pas ce qu'il y a d'absurde dans cette hypothèse. Sans la faculté de réfléchir, il n'y aurait pas d'institution du langage proprement dite. Pourquoi donc une langue ne serait-elle pas formée de sang-froid par un homme réfléchi, qui voudrait fixer ses idées et s'en rendre compte ? »

(V. la réfutation de cette doctrine dans le *Traité des facultés de l'âme* de M. Ad. Garnier; t. II, p. 455 et 456.)

TABLE DES MATIÈRES.

DEUXIÈME PARTIE.

EXPOSITION DE LA DOCTRINE DE TURGOT.

TROISIÈME PARTIE.

EXAMEN DE LA DOCTRINE DE TURGOT.

ERRATA.

Page 42,	ligne 15,	au lieu de	*en*, lisez *par*.
— 78,	— 16,	—	1754, lisez 1758.
— 78,	— 17,	—	1771, lisez 1773.
— 108,	— 25,	—	*laissait*, lisez *laissaient*.
— 122,	— 19,	—	*sur les*, lisez *aux*.
— 123,	— 25,	—	*libres*, lisez *libre*.
— 128,	— 3,	—	*il n'en avait confié... qu'à*, lisez *il en avait confié... à*.
— 131,	— 13,	—	*lien*, lisez *bien*.
— 147,	— 18,	—	*cet*, lisez *cette*.
— 159,	— 11,	—	*quels*, lisez *quelles*.
— 164,	— 9,	—	*facile*, lisez *naturelle*.
— 186,	— 4,	—	*ou*, lisez *et*.
— 197,	— 5,	—	*ses*, lisez *ces*.
— 286,	— 21 et 22,	—	*celles*, lisez *celle*

